د. مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة
بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة

مدخل جديد إلى الفلسفة

الطبعة الأولى

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

مدخل جديد إلى الفلسفة

الكتـــــــاب : **مدخل جديد إلى الفلسفة**

المـؤلـــــــف : د. مصطفى النشار

تاريخ النشـــر: ١٩٩٨م

الناشـــــــر : **دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع**

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

والمطابــــــع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقـم الإيـــــداع : ٩٧/٧٢١٢

الترقيـم الـدولــي : I. S. B. N.

977- 5810 -33 -7

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى كل المبتدئين فى دراسة الفلسفة

وإلى كل من يبحث للفلسفة

عن معنى ومغزى

أهدى هذا الكتاب

م. أ.

تصـــــــدير

تمر السنوات وتصدر العشـرات من المؤلفـات التـى يحـاول كتابهـا أن يقدمـوا فيهـا رؤيتهـم بأبسـط طريقـة ممكنـة للتعريـف بالفلسـفة والدخـول إلـى عالمها الواسع الرحب. وكم تطورت الطرق التـى عـرف بهـا هـؤلاء الكتـاب الفلسفة؛ فمنهم من فضل أن يقدم عرضـا موجزا لتاريخ الفلسفة بعـد التعريـف بالفلسـفة ومجالاتهـا وعلاقتهـا بـالعلوم الأخـرى. ومنهـم مـن فضـل التعريـف بالفلسفة عن طريق عرض موجـز لمباحثهـا الرئيسية (الوجـود ـ المعرفـة ـ القيم). ومنهم من فضل التعريف بالفلسفة عن طريق التعرف على الفيلسـوف من هو، وطرائق البحث المختلفة لدى الفلاسفة. ومنهـم مـن فضـل الإقتصـار على الإجابة على أحد التساؤلات الهامة التـى كثيرا مـا تطـرح حينمـا يسـمع المـرء كلمـة الفلسـفة مثـل التسـاؤل عـن لـم نـدرس الفلسـفة ولـم كـان البحـث الفلسفى من البداية؟؟ ومنهم من يفضل التعريف بالفلسفة عن طريقة الدراسـة المتعمقة لإحدى المشكلات الفلسفية ومن خلال قراءة أحد النصوص الفلسـفية حتى يكون التعرف على الفلسفة مباشرا من خلال استعراض كيـف يتفلسـف الفيلسوف وكيف يحلل مشكلة بعينها ويستعرض آراء السابقين حتـى يتوصـل إلى رأيه الخاص فى هذه المشكلة. تعددت الطرق وكـثرت المداخـل والـهدف واحد. إنه التعريف بأم العلوم ورأس الحكمة وأساس التقدم، الفلسفة.

والحقيقة أنها محاولات للتعريف بما لا يقبل التعريف..فالفلسفة لا تقبـل تحديدا رغم أن أحد علومها علم المنطق هو علم التحديد والتعريف!، والفلسفة لاتقبل أن يُنظر إليها تلك النظرة العلمية ـ المنطقية: فهـى أم العلـوم وترفـض

أن تكون علما دقيقا محددا، وهى واضعة المناهج العلمية والداعية إليها ومع ذلك ترفض أن نطبق عليها هذه المناهج المحددة.

إن أهم ما يميز البحث الفلسفى هو شعور الفيلسوف بالحرية فى التفكير وفى اختيار مجال البحث وموضوعه والمنهج الذي يرتضيه للبحث فيه. وأى تحديد لحرية الفيلسوف فى أي من هذه الميادين يعنى أننا نطلب منه ألا يكون فيلسوفا؛ ففقدان الحرية الفكرية يعنى فقدان الفيلسوف لحرية الإبداع الفلسفى، أى يعنى موت الفلسفة!! ولعل ذلك هو ما جعل الفشل من نصيب كل التيارات الفلسفية التى حاولت أن تقدم الفلسفة بصورة علمية ـ دقيقة، وتحديد موضوعات البحث الفلسفي تحديدا علميا والإلتزام في ذلك بمنهج علمى دقيق!! ومع ذلك فهذه التيارات العلمية في الفلسفة ظلت أحد الأمثلة على حرية الفيلسوف فى الإتجاه بتأملاته على أى نحو وبأى صورة يرتضيها لنفسه.

إن هذه الحرية الفكرية التى تميز البحث الفلسفى والتى لابد منها للفيلسوف حتى يمكنه التفلسف لا تعنى كما يظن البعض دائما أن الفيلسوف لا يلتزم بالأعراف والتقاليد ولا يهتم بالعقيدة الدينية ولا يتقيد بحدودها أو يمارس شعائرها، وإنما تعنى أنه يمارس حقه فى التفكير فى كل ذلك باستقلال عن الآخرين للوصول إلى اقتناع شخصى أساسه العقل والبرهان بكل ذلك. فالفيلسوف يؤمن بأن الإله قد خلقنا أحراراً أفراداً، وان لم يمارس الفرد فرديته بالتفكير المستقل فى كل ما يحيط به فلن يكون انسانا حقا!!

إن حرية الفيلسوف تعنى أنه لايصح أن يفرض عليه أحد الموضوع الذى يفكر فيه أو المنهج الذى يبحث به.

فالفيلسوف لا يتقيد إلا بحدود العقل والواقع الذى يعايشه سواء كان واقعا ماديا أو سياسيا أو اجتماعيا الخ.. وقد يوسع الفيلسوف من معنى الواقع ليشمل ما وراء كل ذلك أو مستقبل كل ذلك! ان للفيلسوف بحسب ما تعلمنا من تاريخ الفلسفة الحق فى أن يبحث فى لحظات الزمان الثلاث (الماضى - الحاضر - المستقبل) وقد يلتزم فى ذلك بحدود المكان أى بحدود هذا العالم أو هذا الكون الذى نعيش فيه، أو لا يلتزم بذلك. إنه يتأمل ويقدم لنا ناتج تأملاته ولنا أن نوافقه على ذلك أو نرفضه. المهم أن نعرف كيف نتحاور معه ومع آرائه مستهدفين من ذلك الوصول إلى الحقيقة، وبهذا نكون قد استفدنا من فلسفته سواء وافقنا على آرائه أو رفضناها.

إن حرية الفيلسوف تعنى الحرية فى الحوار وفى النقد، نقد كل المظاهر السلبية فى مجتمعه ولدى معاصريه، ذلك النقد الإيجابى البناء الذى لايكتفى بالهدم والتوقف للبكاء على الأطلال، بل يقدم الحلول الناجعة للأمراض التى غالبا ما ينجح الفيلسوف فى تشخيصها التشخيص الجيد. ومن ثم تأتى وجهة نظره فى كيفية علاجها من خلال ما يقدمه فى مذهبه الفلسفى من تصورات هى بمثابة خطوات ممكنة للقضاء على تلك الأمراض الاجتماعية والسياسية والفكرية التى يعانى منها المجتمع الذى يعيش فيه. إنها اذن تلك الحرية المسئولة البناءة. اذ لم يوجد بعد الفيلسوف الذى ينتقد لمجرد النقد أو يرفض لمجرد الرفض أو يجادل لمجرد الجدل. إن كل فيلسوف إنما يقدم انتقاداته، مهما كانت فى نظر الآخرين هدامة أو جارحه، بغرض الإصلاح وبغرض دفع مجتمعه إلى الأمام وتحقيق التقدم المنشود. ولعل قائل يقول هنا: إذا كان ذلك كذلك، فما القول فى الشكاك اللاأدريين الذين يشكون لمجرد الشك ويتوقفون فى فلسفتهم عند مجرد الشك، أولئك الذين اتخذوا من الشك مذهبا لهم؟!

ان هؤلاء الشكاك إنما يظهرون غالبا فى فترات القلق الفلسفى المصاحبة لفترات الفساد الإجتماعى والأخلاقى التى تكون غالبا فى فترات الإستبداد السياسى، وهم حينما يقفون هذا الموقف اللا أدرى إنما يحتجون على تلك الظروف ويعبرون عن يأسهم من اصلاح الحال، وعن يأسهم من امكانية التغلب على المشكلات التى يواجهها المجتمع؛ فما فائدة أن يجهد الفيلسوف نفسه فى تحليل هذه المشكلات دون أن يستفيد من ذلك الناس، ودون أن تجد الحلول التى قد يصل إليها طريقها إلى التطبيق فى مجتمع يسوده الإستبداد ويسيطر عليه طغاة لا يقبلون الإستماع إلى صوت العقل والحكمة ولا يهتمون بتحقيق العدالة والمساواة بن الناس أو بحل مشاكلهم!!

إن هؤلاء الشكاك من هذا الصنف اللا أدرى كانوا قلة قليلة فى تاريخ الفلسفة لدرجة أنه يمكن عدهم على أصابع اليد، بينما الأغلب والأكثر شيوعا فى تاريخ الفلسفة هو الشك المنهجى الذى استخدمه الفلاسفة كمنهج نقدى استهدفوا منه الوصول إلى الحقيقة باستقلال عن أى تراث سابق أو أى سلطة مؤثرة.

إن من الضرورى دائما حتى نفهم مغزى ظهور أى تيار فلسفى جديد أو سبب ظهور فيلسوف يقدم لنا مذهبا معينا أن ننظر فى ظروف العصر الذى عايشه هذا الفيلسوف أو ذاك من دعاة هذا التيار الفلسفى الجديد. ولا نعنى بظروف العصر الظروف الفكرية فقط بل نعنى كل الملابسات والسمات الاجتماعية والإقتصادية والسياسية والعلمية لهذا العصر عامة وللبيئة أو المكان الذى ظهر فيه هذا المذهب الفلسفي الجديد على وجه الخصوص. وإذا فعلنا ذلك سننجح فى فهم هذا المذهب الجديد فهما

جيدا كما سننجح فى معرفة الدور الفاعل الذى كان يحاول أصحاب هذا المذهب الجديد أن يلعبوه فى عصرهم.

إن من شأن ربط الرأى الفلسفى بعصره وفهمه فى ضوء ظروف الزمان والمكان يجعلنا على وعى بأن حرية الفيلسوف لم تكن إلى حد بعيد مطلقة، بل كانت مقيدة بتلك الظروف. ويتبدى لنا ذلك فى محاولة الفيلسوف التعامل مع هذه الظروف سواء بتبريرها والتعايش السلمى معها، أو بمحاولة التغلب عليها وتمهيد الطريق أمام الناس لدخول عصر جديد يكون أكثر تقدما ورقيا. وسواء أصاب الفيلسوف فى تصوراته حول هذا العصر الجديد أو أخطأ فإن على الناس دائما أن يكتشفوا ذلك من خلال التفاعل مع آراء الفلاسفة واجتهاداتهم والدخول معها فى حوار سواء على مستوى النظر العقلى أو على مستوى التطبيق الفعلى.

وهذا الحوار الذي يتفاعل فيه الفيلسوف بأرائه وأفكاره مع الناس والذى يتم من خلاله الطرح النقدى من جانب هؤلاء الناس لآراء هذا الفيلسوف أو ذاك هو الذى تستهدفه الفلسفة ويطمح إليه الفيلسوف باستمرار. ولا تظن أن هذا الحوار فى حالة الإكتفاء به على المستوى النظرى عبث فكرى أو مضيعة للوقت؛ لأن هذا الحوار كان فى معظم الأحوال هو الذى قاد البشرية إلى هذا التقدم الذى تعيش فيه، وهو الذى ساهم بفعالية فى انتقالنا الحضارى من عصر إلى عصر.

ولعل ذلك هو مادعانا الى التعريف بالفلسفة عن طريق بيان تطور مشكلاتها عبر العصور وعبر بيان أن أختلاف الظروف السياسية والإجتماعية والعلمية والدينية... الخ هو الدافع الحقيقى وراء تطور البحث

الفلسفى، ووراء تطور الفلسفة واختلاف الفلاسفة فيما دعوا إليه من أفكار ومذاهب فى مختلف العصور.

إن التعريف بالفلسفة فى اعتقادنا لا يكون بتقديم التعريفات المجردة أو بسرد الأراء النظرية حول ذلك. كما لا يكون - فيما يرى البعض - بعرض مطول أو مقتضب لتاريخ الفلسفة، وإنما يكون بالنظر فى هذا التاريخ نظرة الطائر السابح فى الفضاء؛ إنه لا يرى التفاصيل، بل يرى المعالم الكبرى.

هكذا أردنا التعريف بالفلسفة عن طريق النظر فى تاريخ الفلسفة لا لنعرضه كاملا بتفاصيل مذاهبه وأعلامه، بل لنعرض كيف تم التطور الفلسفى عبر عصور الفلسفة المختلفة وذلك بالتركيز على أهم المشكلات التى دارت حولها مذاهب الفلاسفة فى هذا العصر أو ذاك؛ فكل عصر من عصور الفلسفة شغل الفلاسفة فيه بمشكلة رئيسية تمحورت حولها مناقشاتهم وحاولوا تنوير عقول معاصريهم بتقديم الأراء المختلفة حول هذه المشكلة التى لم تكن فى أى عصر من عصور الفلسفة ملكا للفلاسفة وحدهم وإنما كانت مشكلة تعنى كل المعاصرين لهم فى الزمان والمكان.

ففى العصر اليونانى ونتيجة لتأثر اليونان بالفلسفة الشرقية القديمة تركز البحث بعد ظهور الفلسفة عند اليونان بقرنين حول قضايا الإنسان وخاصة المشكلة الأخلاقية وتمحورت المناقشات حول الأخلاق الانسانية؛ على أى صورة ينبغى أن تكون؟! وما هو مصدر الأخلاقية عند الإنسان؛ هل التجربة والإحساس أم العقل أم الضمير؟! هل للأخلاق الإنسانية علاقة بالعالم العلوى الإلهى أم مصدرها الإنسان نفسه؟! وهل للطبيعة المادية تأثيرها على أخلاق الانسان؟! تساؤلات عديدة بدأ السوفسطائيون وسقراط طرحها والإجابة عليها وطور ذلك أشهر فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو، وقد

ربطا بين الأخلاق والسياسة واعتبرا ـ كما كان الحال فى الدويلات اليونانية فعلا ـ أن لا أخلاق ولا فضيلة لدى من لا يشارك فى سياسة مدينته ولا يصح أن يكون سياسيا من لم يكن على خلق رفيع.

ولما ظهرت الديانات الكبرى وخاصة الإسلام، تغير التساؤل؛ فقد وجد المتدينون فى التعاليم الدينية الحلول الناجحة للمشكلة الأخلاقية ومشكلة علاقة الإنسان بالطبيعة لأنهم أدركوا وآمنوا بأنه الله واحد وبأنه الخالق المدبر لكل شئ وأن الفعل الأخلاقى فى هذه الحياة الدنيا ضرورى لا ليعيش الإنسان حياة أخلاقية ومدنية راقية ومثلى فحسب، بل ليلقى المصير الطيب والجزاء الحسن والنعيم المقيم فى الأخرة.

وحينما بدأت المقارنة لدى الناس بين التعاليم الدينية التى يؤمنون بها وهى منزلة من عند الله وبين التعالم الفلسفية التى أفرزتها عقول الفلاسفة اليونان، وجدوا أن ثمة تشابها بينهما، فبدأ التفكير فى كيفية التوفيق بين أراء الفلاسفة العقلية وبين التعاليم الدينية. وكان التساؤل: هل أتى الشرع بما يوافق العقل؟! فكانت اجابة فلاسفة الإسلام على وجه الخصوص بأن حقيقة الشريعة لاتتعارض مع فطرة العقل السليمة ومن ثم بدأوا الحوار الذى أصبح هو السمة السائدة فى العصور الوسطى بأكملها حول قضية التوفيق بين الفلسفة والدين والتقريب بين ما نزلت به الكتب السماوية وبين آراء فلاسفة اليونان. وقد كان للفلاسفة المسلمين أهدافا عديدة من هذا التقريب والتوفيق أهمها اثبات أن الحق لا يضاد الحق لأنه لا تعارض بين ما أتى به الوحى وبين ما قال به أفلاطون وأرسطو فى كثير من المواضع. ومن شأن هذا الإثبات جذب انتباه المثقفين ودعاة الرأى فى الأمم الأخرى أن الإيمان .العقيدة الإسلامية لا يتعارض مع الإيمان الفلسفى بأن الإله واحد وأنه الخالق

والمدبر لكل شئ؛ فإن العقيدة تدعو إلى إعمال العقل والأخذ بالعلم وبكل أسباب التقدم. وفى ذات الوقت أراد الفلاسفة أن يثبتوا للمؤمنين بالعقيدة الاسلامية أن الدين الاسلامى بدعوته هذه إلى إعمال العقل والتفكير والأخذ بأسباب التقدم المادية دون تواكل أو كسل إنما هو الدين الذى يدعونا إلى التفلسف وإلى حرية التفكير وحرية الفعل بما لا يتعارض مع أركان العقيدة والإلتزام بالأوامر والنواهى الشرعية.

اذن فلقد أدت ظروف العصر إلى تغير المشكلة المثارة أمام البحث الفلسفى وهذا هو الفرق بين الفيلسوف الذى عاش فى عصر ازدهار الفلسفة اليونانية وبين الفيلسوف الذى عاصر ظهور الأديان الكبرى وخاصة المسيحية والإسلام، إذ كان على الأخير أن يتفاعل مع مستجدات عصره وأن ينظر فى العلاقة بين الدين والفلسفة ولم يكن أمامه إلا أن ينظر إلى الفلسفة من منظوره الدينى فيوظفها لخدمة الدين الذى آمن به، وأن يوفق بين اعتقاده الدينى وبين آراء الفلاسفة السابقين أو يرفض الدين ويظل متجمدا فى حظيرة الفلسفة العقلية. وفى كلتا الحالتين كان لابد أن يتأثر الجميع بالأديان السماوية.

وفى الوقت الذى بدأ نجم العلم يسطع فيه فى مطلع العصور الحديثة، كان لابد أن يتفاعل الفلاسفة مع التقدم العلمى المنشود وأن يقدموا فلسفاتهم الجديدة مواكبة لهذا التطلع البشرى، فتغير مسار البحث الفلسفى وأصبحت القضية التى يتناقش حولها الفلاسفة هى قضية المعرفة الإنسانية ومداها وغايتها؛ فلقد بدأ تركيز البحث الفلسفى منذ عصر النهضة على كل ما هو إنسانى وأصبح السؤال المحورى هو كيف يمكن للانسان أن يصنع تقدمه فى مختلف المجالات بنفسه ولنفسه واختلفت الاجابات ففى الوقت الذى رأى فيه

المتدينون والقساوسة المجددون أن الامر يبدأ من الإصلاح الدينى، رأى الفلاسفة الخُلص أن الأمر يبدأ من الفصل بين الدين من ناحية والفلسفة والعلم من ناحية أخرى.

وفى هذا الاطار ظهرت الفلسفات الكبرى فى مطلع العصر الحديث؛ فمع فرنسيس بيكون يبدأ الفصل بين هذه المجالات؛ اذ كان هدف بيكون من مشروعه الضخم "الاحياء العظيم" الذى لم يكتب منه سوى "الأورجانون الجديد" هو التبشير بعصر إنسانى جديد يفصل فيه الناس بين الدين باعتباره العقيدة الروحية المبنية على الوحى، وبين العلم باعتباره صناعة انسانية ينبغى أن لا يستمع فيها الناس إلا لصوت الطبيعة، وبين الفلسفة باعتبارها علم افراز المقولات العقلية القادرة على تفسير ووضع الحلول للمشكلات الإنسانية سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية. الخ.

وان كان بيكون قد اكتفى بالتركيز على بحث المعرفة العلمية؛ كيف تكون وما المنهج الذى ينبغى اتباعه فى البحث العلمى؟ وما الذى ينبغى أن نتجاوزه من أخطاء كان السابقون دائما ما يقعون فيها؟

ودارت فلسفة بيكون العلمية بناء على ذلك حول محورين: بيان تلك الأخطاء البشرية فى البحث العلمى وهذا ما سمى لديه بالأوهام الأربعة. وبيان المنهج الصحيح للبحث العلمى وهو المنهج الاستقرائى. وبهذا فتح بيكون الطريق أمام ذلك التقدم العلمى الهائل الذى تحقق فى العلوم الطبيعية.

أما ديكارت فقد بدأ عصرا جديدا فى البحث الفلسفى الخالص باتباعه للمنهج الإستنباطى الرياضى القائم على الوضوح والتميز وهما شرطان لصحة أى فكرة، وهما أساس أى يقين وقد اعتمد ديكارت على الشك المنهجى للتخلص من كل الأفكار والآراء القديمة أيا كان مصدرها حتى يبدأ

فى الوصـول إلـى اليقين بمنهجـه العقلـى الخـالص. وقد كـان أروع مـا قالـه ديكارت وأكسبه وأكسب معاصريه الثقة "أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس". ومن ثم فإن على كل منا أن يستخدم هذا العقل فـى الوصـول بنفسـه إلى الحقيقة دون التأثر بأى أقوال أو مذاهب سابقة.

إن العصر الحديث بدأ من فلسفة بيكون وديكارت وتطور البحث الفلسفى والعلمى مستندا على ما قدماه من آراء تطورت عبر مناقشات تلاميذ المدرسة الديكارتيـة الفلسفية. وقد أصبح الايمان بـالعقل والعلم هو السمة المميزة للعصر الحديث، ولما تطورت المسألة إلى حد الثقة الزائدة فيهما وفى قدرة العقل الإنسانى الـلا محدودة علـى الوصـول إلـى الحقيقـة كـان لابد أن تظهر فلسفة جديدة تضع العقـل تحـت مجهـر النقد وكـانت هـذه الفلسفة هـى فلسفة كانط الفيلسوف الألمانى الشهير الذى سميت فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه ولأول مرة فى الفلسفة الغربية الحديثة يوضع العقل تحت مجهر النقد، وكانت أبرز النتائج التى ترتبت على فلسفة كانط النقدية أن عـرف الجميـع أن للعقل الإنسانـى حـدودا ينبغـى أن لا يتجاوزهـا وهـى حـدود هـذا العـالم الطبيعـى حتـى تكـون الفلسفـة فـى خدمـة الإنسان ورائـدة لتقدمـه مثلهـا فـى ذلـك مثل العلم الطبيعى.

وربما كانت صيحة كانط النقدية هـى البدايـة الحقيقيـة لاهتمـام فلاسفة القرن العشرين ونهايات القرن الماضى ببحث المشكلات الإنسـانية المرتبطـة بواقعه المعاش؛ حيث ظهرت الفلسفة التحليلية بتياراتها المختلفة كثـورة علـى الفلسفات المثالية، وهكذا ظهرت أيضا الوضعية التقليدية والوضعية المنطقيـة والبراجماتية والماركسية والوجودية لتهتم بالقضايـا المباشـرة للإنسـان سـواء فـى علاقتـه بالعـالم المحيـط بـه علميـا أو اجتماعيـا أو سياسيا، أو حتـى فـى

علاقته باللغة التى يستخدمها. لقد أصبح محور التجديد فى فلسفات هذا القرن هو ماذا يمكن أن تقدمه الفلسفة لحل المشكلات الواقعية التى يواجهها الإنسان؟!

وقد اخترنا البراجماتية كنموذج لفلسفات القرن العشرين باعتبارها الفلسفة التى عبرت عن الواقع الجديد للمجتمع الجديد الذى صنعه الإنسان فى أمريكا عبر حبه للمغامرة وقدرته على التكيف مع الواقع الجديد وقبوله للتغيير وللتجديد فى كل شئونه فكريا واجتماعيا وسياسيا، وباعتبارها أصبحت ونحن فى نهايات هذا القرن هى الفلسفة الأكثر انتشارا وشيوعا فى عالم اليوم شرقه وغربه اذ أصبح انسان اليوم فى كل بلدان العالم تقريبا إنسانا براجماتيا ماديا بكل ما تحمله الكلمة من معنى!! فهو لم يعد يستهدف من أى سلوك أو من أى فعل يفعله قيمة أخلاقية أو دينية بل أصبح كل همه السؤال عن النتائج العملية المفيدة التى ستترتب على هذا السلوك أو ذاك!!

كانت تلك هى المعالم الكبرى فى تطور الفكر الفلسفى العالمى منذ ظهور الفلسفة عند اليونان وحتى الآن. وليس المهم هو أن نحفظ أو نردد أسماء الفلاسفة والأراء التى أوردوها فى مذاهبهم الفلسفية فى تلك العصور السابقة أو فى عصرنا الحالى، وانما المهم هو أن نعرف كيف ولم ظهرت هذه الفلسفات؟ كيف ولم يتفلسف الفيلسوف وما هى الظروف التى أحاطته بحيث أدت إلى ظهور مذهبه الفلسفى على هذا النحو أو ذاك؟!

إن الأهم من هذا وذاك هو أن يتعلم المبتدئ فى دراسة الفلسفة أن الفيلسوف لا يتفلسف من فراغ أو فى الفراغ، وانما يتفلسف ويفكر و فى

حسبانه ظروف عصره ويتأثر بها إلى أقصى حد سواء كان ذلك بالتبرير أو بمحاولة التجديد والتطوير والسعى نحو التغيير!

إن الاهم من هذا وذاك أيضا هو أن يدرك المبتدئ فى الدراسة الفلسفية ضرورة التفلسف وضرورة الفلسفة فى كل عصر وفى أى مكان، لأن الفلسفة تعنى إعمال العقل فى كل ما يحيط بالإنسان وفى كل القضايا الشاملة التى تواجهه وتعوق تقدمه أينما كان. ولا شك أن هذين الأمرين سيجعلان المبتدئ على وعى بأهمية الفلسفة وضرورة التفلسف فى كل العصور وذلك من خلال تلك الدراسة التى تنظر فى تاريخ الفلسفة وتستعرض تطور مشكلاتها عبر تلك المعالم الكبرى التى أشرت إليها.

وبعد ذلك ربما يثور فى ذهنه التساؤل عن جدوى معرفته بكل ذلك وأهميته بالنسبة له كشخص يعيش فى مجتمع عربى - اسلامي يتعرض لسيل مؤثر من الثقافات الأخرى وخاصة من الثقافة الغربية التى تهيمن بشكل متزايد ومستمر على الثقافة الكونية الآن؟!

وربما يثار فى ذهنه السؤال بصورة أخرى كيف يمكن الإستفادة من دراسة الفلسفة على هذا النحو فى حياتنا العربية المعاصرة وكيف يمكنه كدارس للفلسفة تطبيق هذه الدراسة العقلية ـ النظرية المجردة فى حياته العملية الخاصة والعامة؟!

إن هذا السؤال هو أصعب ما يواجه به دارس الفلسفة نفسه، وهو فى أغلب الأحوال ما يلقى بظلال من الشك حول أهمية الفلسفة ودورها فى الواقع العملى لحياة دارسها وحياة أمته ووطنه!

والحقيقة أن البحث عن تطبيق مباشر للفلسفة فى حياة دارسها العملية، وعن فائدتها المباشرة له سؤال رغم وجاهته وصعوبته سؤال ساذج لايصدر إلا إما عن جاهل أومن شخص عادى من الناس أو من هذا المبتدئ الذى لا يزال يتلمس طريقه فى عصر تغلبت فيه المنافع المادية المباشرة على أى شئ آخر ولم يعد فيه مكان لأن يحلق العقل الإنسانى متأملا فى جنبات الكون وفى أعماق الأشياء والإنسان بحثا عن الحقيقة من أجل الوصول إلى الحقيقة ذاتها وليس لاى غرض أخر!!

ومع ذلك فنحن نعتبر أن من حق السائل أن يجاب على سؤاله مهما كان ساذجا، ومتأثرا بالروح المادية التى أصبحت سمة من سمات هذا العصر الذى يعيشه صاحب السؤال ولم يكن أمامه سوى التأثر بهذه السمة!!

وفى محاولة للإجابة على هذا السؤال قدمنا الفصل الأخير من هذا الكتاب عن بعض مشكلات الفكر العربى المعاصر، فالإنسان العربى المعاصر قد وجد نفسه وسط عالم يتقدم بخطى سريعة وكانت الصدمة الحضارية التى أفقدته الوعى لبعض الوقت نتيجة اللقاء المباشر بينه وبين هذا التقدم الغربى فى خضم الغزو الاستعمارى الغربى لبعض البلدان العربية والاسلامية فى نهايات القرن الماضى، كانت هذه الصدمة هى دافعه المباشر لإعادة التفكير فى حاضره ومستقبله من منظورين؛ منظور هذه الحضارة الغازية بكل ما كشفت عنه من تقدم علمى وتكنولوجى وسياسى يعتمد على التخطيط الدقيق والتنفيذ المتقن، ومنظور الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية!

وهذان المنظوران شكلا الصراع الذى عرف ولازال فى الفكر العربى المعاصر بالصراع بين الأصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة، أنبقى على القديم أم ننتظم فى سلك الحضارة الجديدة حسب معطياتها وأفكار أصحابها؟! وهل يمكن التوفيق بين القديم والجديد أو بين مواطن الأصالة والحفاظ على الهوية وبين مواطن القوة فى الحضارة الغربية المعاصرة؟!

وهذه هى المشكلة الى ألقت بثقلها على العقل العربى منذ مطلع عصر نهضته الحديثة فكان عليه أن يجد لها الحل المناسب ولا يزال العقل العربى مشغولا بهذه القضية منذ قرن ونصف فهى من القضايا التى فرضت نفسها ولا تزال على الإنسان العربى وكان عليه أن يتفلسف ليجد التفسير الأدق والحل الأفضل.

وثمة مشكلات أخرى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية مثل مشكلة الحرية التى تمتع الانسان العربى منذ مطلع عصر نهضته بها وحاول جاهدا أن يزيح من أمامه كل القيود التى واجهت تمتعه بكل أنواع الحرية، سياسية كانت أو اجتماعية أو دينية. وكان السؤال الذى فرض نفسه على الإنسان العربى ولا يزال: هل يمكنه - وهو الإنسان العربى الذى يؤمن بالدين ويضع الإلتزام الدينى والخلقى فى مكانة رفيعة - أن يجارى الإنسان الغربى فى محاولته للخروج عن كل ما هو مألوف والإرتماء فى أحضان كل غريب وشاذ تحت دعوى الحرية؟!

وكان النموذج الثالث الذى اخترناه من مشكلات الفكر العربى المعاصر مشكلة العلم والتكنولوجيا التى ظهر فيها بوضوح تردد العقل

العربى بين الحرص على انتاج العلم والتكنولوجيا وبين الإكتفاء باستيراد نواتج التكنولوجيا الغربية. وقد انفتح لنا من خلال النظرة الفلسفية الشاملة لكل جوانب المشكلة أننا كما أنتجنا العلم فى الماضى البعيد والقريب يمكننا الآن وصل الحاضر بالماضى والمشاركة الإيجابية فى انتاج العلم وصناعة التكنولوجيا الملائمة لبيئتنا والتى تحل مشكلاتنا الخاصة، إذا امتلكنا إرادة المشاركة والتصميم على اتباع خطة موحدة تجد الدعم المادى والمساندة السياسية والإجتماعية من كل الدول العربية.

ان تلك مجرد نماذج للمشكلات التى ينبغى أن نُعمل فيها عقولنا العربية ونتناقش حولها ويتعمق حولها فكرنا الفلسفى بحيث نصل إلى حلول ناجحة وطرق محددة يجتمع حولها وعينا النظرى باطراد ونعمل على تحقيقها فى الواقع العملى. وحينما يرتبط لدينا فى كل الأمور الفكر بالعمل، والقول بالفعل، حينئذ سننقل أنفسنا من عصر التردد والتقليد والإتباع إلى عصر الحسم والرفض والإبداع على المستويين النظرى والعملى. وحينئذ سندرك الفائدة الحقيقية للفلسفة والدور الخطير الذى تلعبه فى تشكيل قدرتنا على الوعى بكل ما يدور حولنا وكيفية التعامل مع المشكلات التى تواجهنا بعقلية متفتحة قادرة على النقد والحوار والتجاوز والإبداع والتجديد.

ذلك هو مانرى أنه المدخل لفهم معنى الفلسفة والتفلسف، فهم الدور الحقيقى للفلسفة عبر العصور. وتلك هى فى اعتقادنا المشكلات التى تمثل نماذج لفعل التفلسف كيف يكون، وما هى نتائجه، وكيف يمكن الإستفادة منه ومن الفلسفة فى مواجهة مشكلاتنا المعاصرة.

والله أسأل أن يكون فى هذا المدخل الجديد لدراسة الفلسفة فائدة للدارس المبتدئ وتبسيطا غير مخل لأهم المشكلات الفلسفية عبر العصور،

وتوضيحا لدور الفلسفة الهام فى هذه العصور من العصر اليونانى وحتى العصر الحاضر. كما أتمنى أن يكون قد أضاف جديدا على ما قدمه أساتذتنا الأفاضل من السابقين والحاليين فى مداخلهم الرائدة للفلسفة.

والشكر كل الشكر لأستاذى الفاضل / الدكتور محمد مهران الذى شاركنى الإهتمام بهذا المدخل وكان له فضل بلورة الكثير من أفكاره وفصوله. وكان لآرائه الفريدة وتوجيهاته القيمة الفضل فى ظهور هذا العمل إلى النور. وكم كان يسعدنى لو وافق على أن يضع اسمه معى على هذا الكتاب لولا أن تواضعه الجم ورفضه أن يضع اسمه على شئ لم يكتبه بالفعل قد حالا دون ذلك.

د. مصطفى النشار
مدينة نصر ـ القاهرة
فى ١٩٩٧/٧/٧م
الموافق ٢ ربيع الاول ١٤١٨هـ

الفصل الأول

مدخل عام

أولاً : معنى الفلسفة ونشأة السؤال الفلسفى.

ثانياً: مهام الفلسفة ووظائفها.

ثالثاً: الفلسفة والواقع (الفلسفة مرآة الواقع).

أولاً: المعنى الإشتقاقى للفظ الفلسفة:

من المعروف أن المعنى الإشتقاقى للفظ "الفلسفة" يعود إلى لفظين يونانيين هما "philo" وتعنى محبة و "sophia" وتعنى الحكمة، فيكون المعنى أن الفلسفة هى محبة الحكمة.

ويقال أن فيثاغورس وهو فيلسوف وعالم رياضى يونانى شهير هو أول من استخدم هذا اللفظ، حيث سئل: هل أنت حكيم فأجاب: أنا لست حكيما ولكننى محب للحكمة. وقد أصبح هذا اللفظ (أى محب الحكمة) يطلق على كل المبدعين فى شتى فروع المعرفة من اليونانيين وغيرهم طوال العصور القديمة وحتى مطلع العصر الحديث حيث بدأت العلوم تستقل عن الفلسفة، وأصبح الناس يفرقون بين الفلسفة والعلم، وبين الفيلسوف والعالم.

وبالطبع فإن هذا الأصل اليونانى للفظة الفلسفة جعل معظم مؤرخى الفلسفة يسلمون بأن نشأتها إنما كانت فى بلاد اليونان وأنها ظهرت فى اليونان على غير مثال سابق.

ثانياً: نشأة السؤال الفلسفى:

مع أن الحقيقة أن السؤال الفلسفى قديم قدم الإنسان، وأنه لم يكن ممكنا أن يعيش الانسان الأول بدون أن يتساءل عن الكون الذى يعيش فيه؛ من خالقه وما طبيعته وإلى أى مصير يتجه ؟!...الخ وبدون أن يتساءل عن نفسه من أين جاء وإلى أى مصير يتجه وما هى طبيعة الأفعال المطلوبة منه على هذه الأرض وكيف يمكنه تكوين المجتمع الصالح الناجح؟.. الخ. وبدون أن يتساءل عن ما وراء هذا الكون؛ هل هو الفراغ المطلق أم أن ثمة أكوان أو عوالم أخرى وراء هذا العالم وما علاقة هذا العالم بالعوالم الأخرى؟! كل هذه وتلك كانت تساؤلات طرحها الإنسان الذى عاش على ضفاف النيل وفى

وادى الرافدين وفى بلاد فارس والهند والصين حيث ظهرت الحضارات الأولى فى تاريخ الإنسان وهى جميعا حضارات سبقت الحضارة اليونانية، فالتاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة مثلا يعود إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد بينما لم تعرف بلاد اليونان الحضارة إلا منذ حوالى القرن العاشر قبل الميلاد.

وعلى ذلك فإن الفلسفة باعتبارها فن التساؤل ومحاولة الإنسان الوصول إلى أقصى قدر من الحكمة فى فهم هذا العالم وفهم نفسه وعلاقته بالعالم الطبيعى وما ورائه قديمة قدم الحضارات الشرقية الأولى وإن كان المعنى الإصطلاحى والإشتقاقى لها لم يعرفا إلا فى العصر اليونانى وخاصة منذ ظهور الفلسفة الطبيعية على يد طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد.

وكان أرسطو أول من شغل بتعريف الفلسفة وباعطائها معناها الإصطلاحى الدقيق حيث عرفها بأنها علم دراسة الوجود والمقصود بالوجود هنا إنما هو الوجود العام؛ فإذا كان كل علم من العلوم يقتطع جزءا من الوجود ويدرسه فعلم الفلك اختص بدراسة الظواهر الفلكية السماوية، وعلم الطبيعه اختص بدراسة الظواهر الطبيعية المادية، وعلم الحيوان يختص بدراسة الحيوانات... الخ، فإن الفلسفة انما تدرس الوجود ككل وليس هذه الموجودات الجزئية، وهى تدرس هذا الوجود برده إلى علله الأولى التى لا يمكن أن تكون موضوعا لهذه العلوم الجزئية، فضلا عن أنها العلم الذى يدرس قضايا الإنسان ومشكلاته فى عمومها وعلى رأسها قضايا الأخلاق والسياسة والقضايا الإجتماعية المختلفة من منظور شامل متكامل يصل الفيلسوف من خلاله إلى ادراك علاقة الإنسان بنفسه وبغيره من

البشر، وعلاقته بالعالم الطبيعى وكذلك علاقته بالله خالق هذا العالم ومبدع كل مافيه.

وبالطبع فإن هذا التعريف الذى قدمه أرسطو فى العصر اليونانى للفلسفة لم يكن هو التعريف الأوحد لها، بل اختلفت النظرة إلى الفلسفة ومعناها من عصر إلى عصر وان ظلت مهامها ووظائفها واحدة فى كل العصور.

ثالثاً: مهام الفلسفة ووظائفها:

لقد كان النشاط الفلسفى فى كل العصور يتمثل فى مهمتين رئيسيتين للفيلسوف هما: التحليل أو النقد، وبعد التحليل يأتى التركيب.

(أ) **الفلسفة بوصفها تحليلاً**: إن أول مهام الفيلسوف هى تحليل قضايا الواقع الذى يعيش فيه، اذ يدرس طبيعة الفكر السائد والعلاقة بين هذا الفكر السائد وبين الواقع المعاش، ويحلل مدى صلاحية المناهج الفكرية السائدة فى معالجة قضايا ومشكلات الإنسان فضلا عن أنه يدرس امكانية الوصول إلى الحل الأمثل لهذه القضايا وتلك المشكلات من وجهة نظره. وبالطبع فإن هذه المهمة التحليلية يتخللها قيام الفيلسوف بنقد كل الصور السلبية فى الفكر السائد، كما يرفض كل الصور السلبية فى سلوك الناس وهو يحاول من خلال هذا التحليل النقدى الوصول إلى الحقيقة.

(ب) **الفلسفة بوصفها تركيباً**: وبعد التحليل يأتى التركيب، حيث أن الفيلسوف بعد أن يدرس واقعة الفكرى وعلاقته بواقع الإنسان فى حياته اليومية وينتقد الصور السلبية فيها يبدأ فى نشاطه التركيبى؛ حيث يبحث عن أشمل وأدق رأى ممكن بشأن طبيعة الواقع ومعنى الحياه وهدفها، وهو يستهدف من هذا النشاط التركيبى تقديم صورة متكاملة عن الكون لا

تغفل أى شئ من عناصر التجربة البشرية فيما يسمى "مذهب الفيلسـوف"، فكأن المذهب الفلسفى لأى فيلسوف هو ذلك التصور المتكامل الذى يقدمـه الفيلسوف لحل كافة المشكلات لسواء كانت مشكلات كونية -أو إنسانية مـن وجهة نظره وان كانت وجهة نظرة هذه لا تكون إلا بعد أن يحاول الجمـع بين المعرفة النظرية للتاريخ الفكرى للإنسان ككل وبين التجربـة الواقعيـة للبشر سواء التجربة الفردية أو تجربة الجنس البشرى كله فى نسـق واحـد متكامل يسعى إلى تنظيم الحقائق فى كل واحد.

رابعاً: الفلسفة والواقع: (الفلسفة مرآة الواقع):

إن الفلسفة فى ضوء ما قدمنا إنما هى النشاط العقلـى الـذى يسـعى فيـه الإنسان عموما إلى فهم طبيعـة الكـون وطبيعـة نفسـه والعلاقـات بيـن هذيـن الأمرين فى التجربة الانسانية ككل والفيلسوف فى سعيه الدائب إلى فهم ذلـك إنما يستفيد من اكتشافات العلماء ورؤى الفنـانين والأدبـاء والمتصوفـة، ومـن نتائج أبحاث المؤرخين. ولذلك فهـو يقدم فـى رؤيتـه الفلسـفية خلاصـة ثقافـة عصـره كلــه فضـــلا عـــن أنــه يحـاول استشـــراف آفـاق المستقبل بتقديم رؤيته حول ما ينبغـى أن يكـون عليـه الحـال فـى كافـة القضايـا التـى تشـغله وتشغل معاصريـه.

ومن هنا نـدرك أن الفلسـفة والفيلسـوف لـم يكونـا منفصليـن يومـا عـن الواقـع المعـاش؛ فالفيلسـوف دائمـا إبـن عصـره يعيـش كافـة قضايـا مجتمعــه الفكرية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية ويعبر عنها، وإذا كان ينتهى إلى تقديم رؤياه حول ما ينبغى أن يكون عليه الحال، فـإن ذلـك يكـون مـن خـلال هذه المعايشة للواقع الذى يحيا فيـه. ومـن ثـم فاتهـام الفيلسـوف بأنـه الرجـل الخيالى الذى يعيش فى برجه العاجى بعيدا عن الناس وعن المجتمع إنما هـو

اتهام باطل، لأن الفيلسوف حتى وهو فى حالة العزلة التى تساعده على بلورة أفكاره إنما يكون شغله الشاغل هو كيف يصل إلى حلول لمشاكل مجتمعه. وليس أدل على ذلك من أن القضايا الأساسية التى يعالجها الفلاسفة تختلف من عصر إلى عصر حسب ما يستجد فى هذا العصر أو ذاك من متغيرات ومشكلات تتطلب الدرس وتقديم الحلول. وإذا كان العلماء يقدمون الحلول الجزئية كل فى ميدان تخصصه، فإن الفلاسفة يقدمون الرؤية المستقبلية الشاملة التى يتحرك فى اطارها وعلى هداها هؤلاء العلماء؛ ففى العصر اليونانى مهد الفلاسفة الطريق إلى فهم العالم الطبيعى ووضعوا كافة المشكلات المتعلقة بذلك على بساط البحث العلمى دون أن ينجحوا فى تقديم الحلول إلا للمشكلات التى تتعلق بفهم طبيعة الإنسان ومشاكله خاصة المشكلات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

وفى العصر الوسيط تغير الحال بظهور الأديان فظهرت المسيحية وبعدها ظهر الإسلام، فكانت المشكلة التى واجهها الفلاسفة هى كيفية التوفيق بين ماجاءت به الأديان السماوية وبين ما قال به الفلاسفة العقليون وشغلتهم قضية نزول الشريعة موافقة لما اهتدى إليه العقل الإنسانى وخاصة فى فلسفات كبار الفلاسفة السابقين من أمثال أفلاطون وأرسطو، وكانت الرسالة الحضارية التى أداها فلاسفة الإسلام للبشرية أنذاك هى محاولاتهم اثبات أن ما أتت به الشريعة الإسلامية يتوافق مع العقل، وأن الحق لا يضاد الحق، فما توصل إليه الفلاسفة حول أصل الوجود وطبيعته وحول طبيعة الإنسان ومصيره إنما أكدته الشريعة الإسلامية فضلا عن أن الشريعة أوضحت ما كان غامضا أمام عقول الفلاسفة واتخذ فلاسفة الإسلام من ذلك دليلا على عمومية الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان لأنه من الحتمى أن ينتهى أى عقل مفكر موضوعى إلى الإيمان بالوجود الإلهى وبواحدية الإله

وبضرورة أن يكون هناك ثواب وعقاب فى الأخرة يستند إلى أفعال الإنسان فى هذه الحياة، فإن كانت أفعالة خيرة لاقى المصير الحسن وإن كانت شريرة استحق العقاب الأخروى.

وهكذا الحال فى العصور الحديثة حيث ظهرت الحاجة الملحة إلى ضرورة التقدم العلمى بانفصال العلوم عن الفلسفة وعن الدين، فكانت الدعوة الأساسية للفلاسفة فى مطلع العصر الحديث إلى مناهج علمية وفكرية جديدة تقود هذا التقدم فى مختلف المجالات، فكانت دعوة ديكارت إلى تجديد الفكر الإنسانى عن طريق اصطناع الشك فى كل شئ حتى يتمكن العقل من قبول الحقيقة على أساس من معيار "البداهة والوضوح"، وكانت دعوة بيكون إلى تجديد العلم على أساس من استخدام المنهج الإستقرائى الذى يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث فعلا فى العالم الطبيعى دون الإلتفات إلى أراء السابقين العلمية خاصة وأن تلك الآراء التى قيلت كانت فى أغلبها مجرد وجهات نظر عقلية حول الظواهر الطبيعية.

ولما طغى التقدم العلمى إلى حد تهديد قدرات الإنسان الإبداعية وتدمير البيئة الطبيعية بمختلف أنواع التلوث بدأ الفلاسفة فى العصر الحالى يتجهون إلى مناقشة تأثير التقدم التقنى والعلمى على الإنسان محاولين ترشيده لصالح الإنسان. وقد بدأوا يدقون ناقوس الخطر لتنبيه القادة وعلماء العصر إلى ضرورة مراعاة التوازن بين مطالب الإنسان المادية ومطالبه الروحية، وإلى مراعاة التوازن بين البيئة الطبيعية والبيئة الإصطناعية وضرورة ألا تطغى البيئة الصناعية لدرجة تفقد الإنسان الإحساس بالبيئة الطبيعية والإستمتاع بها حتى لا يفقد فطرته التى خلقه الله عليها.

إن الفلسفة اذن فى كل عصورها كانت تساير مشكلات العصر وتتجدد معها وكانت دائما مرآة تعكس مدى تعقد وتجدد مشكلات كل عصر، وكان الفلاسفة دائما يحاولون الإرتقاء بالانسان إلى الأفضل عبر تحليلاتهم النقدية للمشكلات القائمة ومحاولة وضع الحلول الشاملة لها. ويخطئ من يظن أنه يمكن للإنسان أن يعيش بدون فلسفة، فالإنسان بوصفه الكائن العاقل الأوحد فى هذا العالم إنما ميزه الله بالعقل والتفكير، وبمجرد أن يستخدم الإنسان العادى عقله فى تقدير الأمور وفى استشراف أفاق الواقع الذى يعيش فيه فهو يفعل فعلا من أفعال التفلسف.

ويمكن أن نميز بين هذا النوع من التفلسف الذى يقوم به الإنسان العادى حينما يفكر فى أمور حياته وفيمن حوله وفى كيفية التعامل مع نفسه وجيرانه ومع الأخرين عموما، وبين فعل التفلسف الذى يقوم به الفيلسوف على أساس التمييز بين الغايات التى يستهدفها كل من الإنسان العادى والفيلسوف؛ فالإنسان العادى حينما يتفلسف ويحاول تكوين وجهة نظر معينة حول كل ما يدور حوله فإنما يقتصر تفلسفه على تقديم نوع من "الحكمة العملية" التى تكون عادة نتيجة تراكم خبراته وثقافته الشعبية، بينما يستهدف الفيلسوف المحترف من فلسفته تقديم نوعا آخر من الحكمة يمكن أن نسميه "الحكمة النظرية"، فالفيلسوف يفكر لكى يقدم لنا تحليلا شاملًا لمشكلاتنا العامة وليس فقط لمشكلاته الخاصة، إنه يفكر لكى يقدم حلولا شاملة لهذه المشكلات وان كانت هذه الحلول تتسق مع مذهبه الفكرى العام.

وفى اعتقادنا أن الفارق بين نوعى الحكمة ليس كبيرا بالقدر الذى يبدو عليه فى نظر الكثيرين؛ اذ أن أول الفروق بين الحكمة العملية التى يصوغها الإنسان العادى وبين الحكمة النظرية التى يقدمها الفيلسوف المحترف يكمن

فى أن الأول يعبر عن حكمته الخاصة مستخدما لغة بسيطة هى تلك اللغة التى يستخدمها عادة الإنسان العادى فى حديثه اليومى. أما الثانى فهو يعبر عن فلسفته الخاصة مستخدما المصطلحات الفلسفية الدقيقة التى عادة ما يستخدمها الفلاسفة للتعبير عن أفكارهم حينما تبلغ حدا معينا من التجريد. ولا يضير الفيلسوف استخدام المصطلحات الفنية الخاصة لأن الفلسفة ككل العلوم علم له مصطلحاته الخاصة.

وربما تكون هذه المصطلحات الفنية التى درج الفلاسفة على صياغتها والتعبير عن مذاهبهم الفلسفية من خلالها هى السبب الرئيسى فى ذلك الحاجز الكبير الذى يفصل بين معظم الفلاسفة وبين عامة الناس. والحقيقة التى لاشك فيها أنه بمجرد أن يتعرف الإنسان العادى على معنى هذه المصطلحات التى يستخدمها هذا الفيلسوف أو ذاك فإنه يتعجب لوجوه الشبه الكثيرة التى قد تبدو بين فلسفة هذا الفيلسوف وبين مايؤمن هو به فى حياته العادية.

أما الفارق الثانى بين الحكمة العملية والحكمة النظرية الفلسفية، فهى تبدو حينما نقارن مثلا بين أى مثل شعبى نؤمن به، وبين أى مذهب فلسفى نطلع عليه؛ فسنجد أن الحكمة العملية الشعبية تقوم على التكثيف الشديد للعبارة حيث يريد الحكيم أن يعبر بعبارة واحده قصيرة عن خلاصة تجربته الطويلة فى الحياة، بينما نجد أن الفيلسوف يمتاز بقدرته الفائقة على التحليل والنظر فى التفاصيل ورد كل الأشياء مهما كانت ضئيلة إلى أسبابها وهو حينما يفعل ذلك إنما يفعله لكى يكون تفكيره صريحا وواضحا، ولكن المشكلة أنه ليس لدى معظم الناس القدرة الكافية أو الدافع الكافى لكى يتابعوا هذه التحليلات الدقيقة حتى تتكشف أمامهم الحقيقة التى يسعى الفيلسوف إلى إظهارها واثباتها من خلال تحليلاته هذه.

ولعل الفارق الثالث بين الحكمة العملية والحكمة النظرية يكمن فى أن الحكمة العملية تأتى متفرقة وأحيانا متناقضة مع بعضها البعض مثلما نجد فى أمثالنا الشعبية التى قد تتناقض حول الموضوع الواحد؛ فنحن نقول مثلا "اصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب" بينما يقول مثل آخر "القرش الأبيض ينفع فى اليوم الأسود"!!، أما المذاهب الفلسفية التى يقدمها الفلاسفة فتتميز بالإحكام العقلى الذى يقوم على التنظيم الدقيق للأفكار وعلى تتابعها المنهجى المصحوب عادة بالأدلة والبراهين لدرجة أنه اذا وجدنا لدى الفيلسوف أى تناقض بين الأفكار داخل مذهبه كان ذلك مدعاة للهجوم عليه ونقد مذهبه.

ومع كل تلك الفروق التى تبدو بين حكمتنا العملية التى نهواها ونتمنى أن نوصف بها، وبين الحكمة الفلسفية التى كثيرا ما نبتعد عنها ونخاف منها. فإن الحقيقة أن هذه الفروق تتضاءل إذا ماأصر كل منا على أن يتعلم من الفيلسوف هذه المميزات الثلاثة التى يتمتع بها:

(١) استخدام المصطلحات الدقيقة فى التفكير بشرط أن يكون هناك اتفاق على استخدام كل منها بمعنى محدد وهنا يكون دور المنطق هاما فى حياتنا اليومية.

(٢) الإلتزام بتحليل الأفكار التى يؤمن بها وردها إلى أصولها حتى تكتسب الوضوح المطلوب ويفهم كل منا رأى الآخر حتى ولو رفضه او انتقده فيما بعد.

(٣) أن نعبر عن أفكارنا بطريقة منهجية منسقة بحيث تأتى النتائج متسقة مع المقدمات التى نبدأ منها التفكير فى أى موضوع وهذا يؤدى بالضرورة إلى ازالة أى تناقض فى التفكير ويجعله واضحا.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الاول

- د. يحى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٩م.

- د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٧٦م.

- د. عبد الغفار مكاوى: لم الفلسفة، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨١م.

- د. امام عبد الفتاح امام: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧م.

- د. محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٤م.

- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الاولى ١٩٨٨م.

- د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

- د. حسن عبد الحميد: مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٧م.

- هنترميد: الفلسفة ـ أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦م.

- كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦٧م.

- جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧م.

الفصــل الثانـــي

الفلسفة اليونانية

و

"المشكلة الخلقية"

أولاً: السوفسطائيون وسقراط

وإثارة المشكلة الأخلاقية.

ثانياً: أفلاطون والإتجاه نحو المثال الأخلاقي.

ثالثاً: أرسطو ومحاولة التوفيق بين الواقع والمثال.

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية

و

"المشكلة الخلقية"

تمهيد : نشأة الفلسفة اليونانية:

ظهرت الفلسفة عند اليونان منذ حوالي القرن السادس قبل الميلاد، ولم يكن ظهورها يمثل معجزة خالصة لليونان كما عرفنا فيما سبق، بل لقد نشأت متأثرة بفلسفات الشرق القديم، فقد كان أول ظهور للفلسفة عند اليونان في المستعمرات التي أقامها اليونان على ساحل أيونيا الواقعة على حدود أسيا الصغرى وهناك وجد اليونانيون أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، ومن ثم أخذوا عنهم ونقلوا كل إبداعاتهم ومع ذلك فقد انفرد الإنسان اليونانى بمميزات وفرها له جو الحرية الذي عاشه ومكنه من التفرغ للفكر، كما وفر له قدرا كبيرا من حرية نقد تراثه الأسطوري والدينى دون الخوف من أي سلطة.

وقد ساعد على توفر هذا الجو من الحرية الفكرية، تلك البيئة الجغرافية التى عاشوا فيها وحفزتهم على الإبحار الدائم والتجارة مع كل دول العالم المعروفة آنذاك وخاصة الشرقية منها، وقد جلبوا من خلال ذلك الثروة التي مكنتهم من أن يعيشوا حياة مرفهة، فضلا من ما اكتسبوه من خبرات نتيجة احتكاكهم بتلك الشعوب العريقة.

كما أن المناخ السياسي قد تأثر بهذه البيئة الجغرافية حيث شكلت كل مدينة من المدن دولة مستقلة، وحرصت كل دولة مدينة منها على استقلالها عن المدن الأخرى.

وبالطبع فإن نظام دولة المدنية الواحدة هذا يساعد على التقاء الناس بعضهم بالبعض وامكانية أن يشتركوا جميعا في حكم مدينتهم. وفى ظل هذا الوضع تتفوق الكلمة على كل الوسائل الأخرى للسلطة، وتصبح الخطابة هي الوسيلة الأولى للقيادة والسيطرة على الآخرين.

لقد كانت هذه العوامل الجغرافية والسياسية هي التي شكلت ذلك الإنسان اليوناني المغامر المحب للاستطلاع الذي يتقن الخطابة والجدل. وكان من الطبيعي أن يزدهر في إطار ذلك كل فنون الجدل والفكر النظري في إطار سعى الجميع إلى تبادل الخبرات وتقديم نتائج تأملاتهم وخبراتهم في كتابات فردية تنشر على الجميع، ولعل هذا هو ما امتاز به الإنسان اليوناني عن الإنسان الشرقي فضلاً عن أنه تمكن من التعبير عن أفكاره الخاصة ومكنه التطور الذي أدخله اليونانيون على الكتابة - التي نقلوها عبر الفينيقيين من مصر القديمة - من إمكانية نشر هذه الأفكار على الناس فيقرأها الجميع ومن ثم يدور الجدل حولها بين الجميع.

أولاً

السوفسطائيون وسقراط

وإثارة المشكلة الخلقية

تمهيد:

لقد ظهر السوفسطائيون تلبية لحاجة ماسة فى المجتمع اليونانى حيث شهد القرن الخامس قبل الميلاد الذى ظهروا فيه تحول المدن اليونانية من النظم الأرستقراطية فى الحكم التى شابها الإستبداد والظلم إلى النظام الديمقراطي الذى أعطى الفرصة لكل صاحب موهبة خطابية قادرة على الإقناع أن يصبح حاكما وأن يشارك فى سياسة مدينته.

وقد كان السوفسطائيون أبرع الناس فى فنون الجدل والخطابة وذلك لما تمتعوا به من علم واسع بأسرار اللغة والبلاغة، فضلا عن أنهم كانوا من أقدر الناس على معرفة جميع أسرار الصناعات النافعة للإنسان فى حياته العملية. ولذلك فقد كان من الطبيعى أن ينتشر هؤلاء فى بلاد اليونان المختلفة ليعلموا الناس فنون الخطابة والجدل التى برعوا فيها، فتكون المنفعة مشتركة، فالسوفسطائى يعلم الناس فنه لقاء أجر معين، بينما يكتسب المتعلم هذه الفنون ويستخدمها فى حياته العملية حتى يصبح أحد مشاهير عصره وأحد قادته.

والجدير بالذكر هنا أن السوفسطائيين هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب حيث أن كلمة "سوفسطائى" لم يكن فيها ما يشين، فقد اتخذوها بمعنى

الأستاذ أو الحكيم وبدأوا يمارسون مهنة التعليم. ولما كانت الدولة حينذاك لا تخصص من مالها شيئا للإنفاق على المعلمين فقد اقتصر السوفسطائيون على تعليم كل من يستطيع أن يدفع أجر تعليمه من ماله الخاص، وقد كان هذا فيما يبدو أول سابقة فى التعليم لقاء الأجر. ولذلك فقد هوجموا من سقراط وأفلاطون وأرسطو وهم كبار فلاسفة هذا العصر واتهموا بأنهم إنما "يتاجرون بالتعاليم"!

على كل حال، فقد قام السوفسطائيون بدور فكرى كبير فى بلاد اليونان، ولم يقتصر دورهم على تعليم القادرين من أبناء بلادهم، بل الحقيقة أنهم قاموا بثورة فكرية كبيرة، حيث حولوا اهتمام فلاسفة اليونان من التركيز على تفسير الطبيعة إلى التركيز على فهم الإنسان والتعبير عن قضاياه المختلفة وخاصة الأخلاقية والسياسية. وقد شاركهم سقراط فى هذه الثورة الفكرية، فساهموا معا فى تحويل مسار الفكر الفلسفى من تفسير الطبيعة إلى بحث قضايا الإنسان.

(١) بروتاجوراس يعلن أن "الإنسان معيار الأشياء جميعا":

تزعم بروتاجوراس التيار السوفسطائى فى الفلسفة اليونانية، وكان يمتاز بجرأة شديدة فى طرح أرائه التى زلزلت الأرض تحت أقدام دعاة الحفاظ على الأفكار والأخلاق والأعراف اليونانية العريقة.

وقد بدأ فلسفته بهذه العبارة الهامة "أن الإنسان هو معيار الأشياء جميعا" ومن هذه العبارة التى تعنى أن الإنسان الفرد بما يملكه من إحساس وشعور هو مقياس الأشياء جميعا بدأت تتسلسل أراؤه الأخرى فى المعرفة والأخلاق والحضارة الإنسانية عموما.

(أ) نسبية المعرفة عند السوفسطائيين:

ففى مجال المعرفة نجده يؤكد مع كل السوفسطائيين تقريبا أن الإنسان الفرد هو مقياس وجود الأشياء، فإن قال عن شئ ما أنه موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شئ إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضا.

وفى هذا اقرار تام بنسبية المعرفة الإنسانية واختلافها من شخص إلى أخر، وذلك بناء على نسبية ادراكاتنا الحسية، فما يقع فى خبرة كل منا الحسية هو موجود بالنسبة له ومالم يقع فى خبرته الحسية يعتبر غير موجود بالنسبة له وهكذا. وقد تمادى بروتاجوراس فى إقرار نسبية المعرفة الإنسانية لدرجة أنه أقر بنسبية احساساتنا من وقت إلى أخر. فإن تذوقت العسل الأن ووجدته حلوا فهو حلو بالنسبة لى، أما إن تذوقته وأنا مريض مثلا ووجدته مرا فهو فى هذه اللحظة سيكون مرا بالنسبة لى. وهكذا فقد أقر بروتاجوراس وأتباعه بنسبية الإحساسات وجعلوها معيارا لحقيقة الشئ. ومن ثم فلم تعد هناك حقيقة مطلقة حول أى شئ وحول وجوده، بل كل شئ خاضع للإدراكات الحسية لكل منا واختلافها من شخص إلى أخر، بل واختلافها لدى الشخص الواحد من وقت إلى آخر.

(ب) الإنسان معيار الخير والشر:

أما فى مجال الأخلاق فقد امتدت هذه النسبية أيضا، حيث قرر السوفسطائيون أن الإنسان الفرد هو أيضا معيار الخير والشر، فإن قال عن شئ أنه خير فهو خير بالنسبة له وإن قال عن شئ أنه شر فهو شر بالنسبة له أيضا.

وبالطبع فإن اعتقادهم بنسبية الخير والشر تبعا لنسبية اعتقاد كل منا قد أباح لكل انسان أن يقيس الخير والشر بالنسبة له بحسب ما يعود عليه بالنفع، فإن وجد فى سلوك ما ما يعود عليه بالنفع فهو سيكون خيرا بالنسبة له، وان وجد أن ضررا سيقع عليه من هذا السلوك فإنه سيكون بالنسبة له شرا.

وهكذا أقر السوفسطائيون بأن "المنفعة" هى الأساس لقياس الخير والشر عند كل انسان، فما ينفعنى سيكون خيرا بالنسبة لى، وما يضرنى سيكون هو الشر. ومن ثم فقد ضاع فى اطار هذا الرأى أى امكانية للاتفاق حول خيرية فعل ما أو حول شرية فعل أخر؛ فليس الصدق خيرا فى ذاته، ولا القتل شر فى ذاته. بل أصبح الصدق خيرا بالنسبة لفرد ما فى موقف ما وقد يصبح شرا بالنسبة لنفس الفرد فى موقف أخر. وكذلك "القتل" فلم يعد شرا مطلقا، بل قد يكون شرا فى وقت معين بالنسبة لفرد معين، وقد يكون خيرا بالنسبة له أو لغيره فى موقف معين أخر!

وهكذا لم يعد هناك أى معيار موضوعى لقياس الحقيقة أو لقياس الفضيلة عند السوفسطائيين بل أصبحت كلها أمورا تعود إلى مايراه الإنسان الفرد وما يعود عليه منها بالنفع أو بالضرر.

ولم يكن ممكنا أن تمر هذه الأراء الجريئة والخطيرة فى المجتمع اليونانى دون أن يناقشها أحد أو بدون أن يرد عليها أحد؛ اذ على الرغم من بعض النتائج الايجابية لهذه الأراء السوفسطائية وخاصة ما يتعلق منها بدعوتهم إلى المساواة بين البشر وأنه لا فرق بين عبد وحر وأن كل البشر

سواء ونحن الذين ميزنا بينهم وقلنا هذا عبد وهذا حر! وما يتعلق منها بتفسيرهم لأصل الحضارة الانسانية حيث قال بروتاجوراس بأن كل المظاهر الحضارية فى العالم صنعها الإنسان، فالإنسان بفكره وعلومه المختلفة وكذلك بعمله هو الذى أبدع اللغة والفنون والأداب والعلوم والأخلاق كما أنه هو الذى عمر العالم وبنى المدن وسعى إلى تطوير كل شئ بحسب ما يعود عليه بالنفع والفائدة.

نقول أنه على الرغم من هذه النتائج الايجابية للآراء السوفسطائية، إلا أن ما قالوه فى مجال المعرفة والأخلاق خاصة قد واجه النقد الشديد من قبل معاصرهم سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو.

(٢) سقراط والرد على أراء السوفسطائيين:

(أ) مكانة سقراط وحياته :-

احتل سقراط الذى عاش حياته فى القرن الخامس قبل الميلاد فيما بين عامى ٤٧٠ و ٣٩٩ قبل الميلاد، مكانه فريدة فى تاريخ الفلسفة لأسباب عديدة منها أنه كان المفكر الذى عاش فكره وتلك سمة انفرد بها دون غيره من الفلاسفة الذين كثيرا ما انفصل لديهم القول عن الفعل، ولذلك فقد حقق سقراط تأثيره فيمن جاء بعده بمواقفة وسلوكه وليس بما كتبه فالمعروف أنه لم يكتب شيئا وأن افلاطون هو الذى عبر عن آرائه فيما سمى لديه بالمحاورات السقراطية. (أى المحاورات التى كتبها ليخلد فيها ذكرى أستاذه سقراط حياة وفكرا).

والغريب أن من ينظر فى حياة سقراط فكأنه عاش الحياة الأثينية فى عصره، فقد ارتبطت حياة سقراط الخاصة بحياة مدينته أثينا ارتباطا وثيقا. فقد ولد سقراط لأسرة متوسطة الحال حيث كان والده يعمل نحاتا يكتسب

عيشه من نحت التماثيل وبيعها، وكانت أمه تعمل قابلة (أى مولدة للسيدات) ولضيق ذات اليد لم يستطيعا الإنفاق على تعليمه. وحينما أخرجه والده من المدرسة وكان لايزال صبيا فى حوالى الثالثة عشرة قال: إن ما تعلمته من المدرسة يكفينى ولن أنساه، أما ما سأتعمله من الحياة ومن رجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا.

ولقد حاول سقراط أن يتعلم مهنة والده وفشل فى أن يحقق فيها نجاحا كنجاح والده، وان كان ـ كما قال هو ـ قد استفاد من مهنة أمه، حيث اعتمد فى مجادلاته الفلسفية منهجا سمى بـ "التهكم والتوليد"، حيث كان يولد الرجال أفكارهم عن طريق ادعائه الجهل ثم يأخذ فى إلقاء أسئلة سريعة قصيرة حول ماهية ما ادعوا العلم به ويأخذ فى نقد اجاباتهم واحدة بعد أخرى حتى يكتشفوا فى النهاية أنهم يجهلون حقيقة ما يدعون العلم به.

ولقد استخدم سقراط هذا المنهج مضطرا لأنه خرج إلى الشارع الأثينى ليتعلم من رجال المدينة فوجد أنهم جميعا يدعون العلم بكل شئ، ولا شك أن ذلك كان استنادا على مقولات السوفسطائيين السابقة، كما وجد أن كل الآثينيين لاهم لهم إلا الجدل والنقاش حول كل الموضوعات وبنفس الطريقة، فكل واحد منهم يدعى أن معه الحق وأنه الأكثر علما بما يتحدث عنه ولذلك كانت دهشة سقراط عظيمة وتساءل: عن أى هؤلاء الناس يتعلم؟! إنهم جميعا يدعون العلم! واحتار حيرة كبيرة إلى أن جاءته نبوءة كاهنة معبد دلفى (وهو أحد المعابد الشهيرة و كان يعبد فيه الإله أبو للون إله العقل والحكمة عند اليونان) التى حملها إليه أحد أصدقائه، وكانت النبوءة تقول: أن سقراط هو أحكم الأثينيين، فكانت دهشة سقراط أعظم وأعظم فإنه لم يدع يوما العلم أو الحكمة، فلعل حكمته تكمن فى أنه هو الوحيد الذى يقر بجهله بين الآثينيين!

لكنه تساءل: كيف يثبت لنفسه ذلك، كيف يثبت أنه هو الأحكم لأنه لم يدع العلم وهو الذى يقر بجهله، وهم الجاهلون رغم أنهم يدعون الحكمة؟!

لم يكن أمامه إلا الخروج إلى الشارع الأثينى لمحاورة هؤلاء المدعين باستخدام ذلك المنهج السابق ليثبت أن الجميع قد تفشى بينهم الجهل والادعاء وأنهم لا يعرفون حقيقة أى شئ! وقد نجح سقراط فى ذلك تماما فالتف حوله خيرة الشباب الأثينى ومنهم تلميده أفلاطون ليشاهدوا كيف يتساقط المدعون أمام طريقة سقراط الجديدة الفريدة. ولم يكن ممكنا أن يترك الأثينيون وخاصة عَلية القوم منهم هذا المجادل الفذ، الرجل صاحب المواقف السياسية التى لم يتزحزح عنها أبدا رغم كثرة تهديد حكام أثينا له، لم يكن ممكنا أن يتركوه دون عقاب وقد تآمر عليه فعلا ثلاثة منهم فقدموا عريضة دعوى للمحكمة الأثينية اتهموه فيها بتهم ثلاثة هى؛ أنه يبحث فى الطبيعة وما تحت الثرى وفى أمور السحر والشعوذة، وأنه مفسد للشباب، وأنه كافر بالألهة. وقد قدم سقراط للمحاكمة فعلا وروى لنا أفلاطون فى "محاورة الدفاع" كيف دافع سقراط عن نفسه ضد هذه التهم التى كان بريئا منها فعلا؛ فقد قال سقراط أنه لم يكن يوما من الباحثين فى الطبيعة ولا فى أمور السحر والشعوذة ولن يكون لأنه يؤمن بأن للطبيعة مبدع هو وحده الذى يعرف كل أسرارها. وقال أنه ليس مفسدا للشباب، فالشباب هم الذين التفوا حوله فى أى مكان ذهب إليه ليشاهدوا بأنفسهم كيف يمكنه كشف ادعاء المُدعين، فضلا عن أن المفسدين دائما كثرة والمصلح دائما واحد، فهو المصلح وهم المفسدون؟! كما أكد للمحكمة بأدلة قاطعة أنه ليس كافرا بالآلهة لأنه مؤمن بأثارها ومن يؤمن بأثارها فهو يؤمن بها، وحكى لهم قصة اعتقاده فى نبوءة كاهنة معبد دلفى واعتباره تلك النبوءة وكأنها رسالة إلهية تحملها عن اقتناع وها هو يقف أمام المحكمة بسبب ذلك. وقد أبلغهم أنه لو خرج من ساحة

المحكمة بريئا فسيواصل مهمته الإصلاحيــة فــى الرد على المدعين وكشـف ادعاءاتهم وحماية الشباب الأثينى منهم.

ولما حدث الإقتراع الأول بعد هذا الدفاع من سقراط وجـاءت الأغلبيـة الضئيلـة تقـر بأنـه مذنـب، طلبـوا إليـه أن يقـترح العقوبـة المناسـبة؛ ونصحـه تلاميذه بأن يقر بدفع غرامـة ماليـة وهـم سـيدفعونها عنـه ولكنـه أصـر علـى برائته وأعلن أنه يقترح على الدوله أن تكرمه وتمنحه معاشا استثنائيا.

وأمام هذا التحدى من سقراط أقرت الأغلبية الكبيرة فى الإقتراع الثانى أنه مذنب وأصدرت حكمها عليه بالإعدام بشرب السم.

ولقد قضى سقراط فى السجن ثلاثين يوما قبل أن ينفذ هذا الحكـم وهـو يلتقـى بتلاميذه مـن الصبـاح حتـى المسـاء ليواصـل معهـم رسـالته التعليميــة الإصلاحيـة وقـد رفـض فـى أثنـاء تلـك الفـترة أكـثر مـن خطـة آمنـة للهـرب عرضت عليه قائلا: أنه لا يمكن لرجل قضـى عمــره يدافــع عــن القـانون ويطالب الجميع باحترامه والإلتزام بأحكامه أن يهرب هو نفسه دون أن ينفـذ حكما قانونيا صدر ضده حتى ولو كان حكما ظالما.

وهكـذا كـانت حيـاة سـقراط صـراعـا دائمـا ســواء مــع السوفسـطائيين والمدعيـن للحكمـة أو مـع الحكومـة الديمقراطيـة التـى تحداهـا فـى أكـثر مـن موقف أرادت فيه مخالفة القانون وأصر هو على تنفيذه بحرفيتـه ضـد رغبـة الحكومة والشعب معا؛ وأهم تلك المواقف موقفه مـن حادثـة غـرق الأسـطول الأثينى بما عليه من ألاف البحارة، تلك الحادثة التى نجا منها قـادة الأسـطول فقط، فطالب الجميع بإعدام هؤلاء القادة وطلبوا إلى رؤساء الجمعيــة الشـعبية وكان سقراط أحدهم أن يقروا هذا الأمـر فرفـض سـقراط رفضـا قاطعـا لأن

نص القانون الأثينى يلزم بأن يحاكم كل فرد على جريمة معينة بينما يريد الناس محاكمة هؤلاء القواد محاكمة جماعية بتهمة واحدة!! وبالطبع تمت المحاكمة رغم أنف سقراط وظل موقفه الرافض لها من المواقف التى لم تنساها له الحكومة ولا أسر القتلى فى ذلك الحادث.

على كل حال، فقد كانت حياة سقراط مرآة تعكس عصر الديمقراطية الذى عاشه واستفاد منه حرية التفكير والرد على المدعين ولكنه صارعه فى النهاية وانتهى الصراع بأن كان سقراط نفسه ضحية الديمقراطية التى حاكمته على تهم زائفه واستطاعت استصدار الحكم السابق بإعدامه، فكان أول شهداء الفلسفة.

(ب) فلسفته الأخلاقية:

لم يهاجم سقراط السوفسطائيين من فراغ، بل كان له فلسفتة المستقلة عنهم والتى كان عمادها أن الإنسان ليس هو الإحساس فقط، بل هو كائن روحى فى الأساس فهو مكون من نفس وجسد وقد استطاع سقراط أن يؤكد جوهرية النفس وأنها هي قائدة الجسم وملهمته بشرط أن يدرك الإنسان أن جوهر هذه النفس إنما هو العقل الذى اعتبره سقراط هبة إلهية عظيمة للإنسان عليه أن يستخدمها فى التفكير والسلوك على حد سواء.

ومن هنا فقد رفع سقراط شعاره الشهير "اعرف نفسك"، فالإنسان ينبغى أن يبدأ بمعرفة ماهية نفسه التى هى فى نظره أنه كائن عاقل وهبه الله العقل لكى يدرك به الخير ويسلك طريقه دون أن يحيد عنه.

ولذلك فقد وحد سقراط بين "المعرفة" و "الفضيلة" قائلا: إن الفضيلة علم والرذيلة جهل وأن الفضيلة علم لا يعلم. وقد رد سقراط بهاتين العبارتين على السوفسطائيين الذين قالوا أن الفضيلة ليست علما وانما تعلم.

ولقد قصد سقراط بعبارته الأولى أن الفضيلة علم كامن فى النفس ومتى بذل الإنسان مجهودا عقليا فى اختيار السلوك الأفضل فى أى موقف من المواقف، استطاع أن يدرك الخير وإذا ما أدركه وعرفه كان لزاما عليه كما قلنا أن يسلك طريقه، فالفضيلة اذن علم يرتبط بالسلوك وليست مجرد علم نظرى لأنه إذا ما اكتفى الإنسان بالعلم النظرى فى الفضيلة فإنه فى نظر سقراط سيظل جاهلا حتى ولو حفظ كل التعاليم الأخلاقية فى العالم.

ومن هنا كانت عبارته الثانية "أن الفضيلة علم لايعلم"، فالفضيلة فى نظره علم لا يحتاج لمعلم، ورغم أنه قصد من هذه العبارة أن يقطع الطريق أمام السوفسطائيين فلا يتجه الناس إليهم ليتعلموا منهم الفضائل التى ادعوا العلم بها إلا أنه كان يؤمن حقا بأن الفضيلة علم كامن فى نفس كل منا كما أشرنا سابقا وأننا لا نحتاج لمعلم لكى يعلمنا هذا العلم! بل كل ما نحتاجه هو استفتاء النفس وإعمال العقل فى التمييز بين ما ينبغى ومالا ينبغى أن نفعله.

لقد كان سقراط يؤمن بأن سلوك طريق الفضيلة وهو الأمر الذى يتناسب مع جوهر الإنسان العاقل يبدأ من استفتاء النفس الإنسانية العاقلة واستلهام ضميرنا الأخلاقى. وحينما تنبع معرفتنا للفضيلة من داخلنا فإنها ستظهر حتما فى السلوك الخارجى دون حاجة لمن يعلمنا ذلك.

كما كان سقراط يؤمن على عكس السوفسطائيين بأن للفضيلة مفهومها الثابت الذى لا يتغير بتغير الأفراد ولا يتأثر بالمواقف المختلفة لدى الإنسان الفرد. لقد كان دائما يردد "أن الفضيلة واحدة" و"أن كل الفضائل شئ واحد". وإذا ما قلنا له: كيف تكون كل الفضائل شئ واحد وكيف تكون الفضيلة واحدة رغم أننا نرى كثرة من الفضائل مثل الصدق والأمانة والشجاعة والكرم والعدل الخ.. لأجابنا بأن الفضيلة واحدة لأن من "أدرك الخير" فهو

سيمارس هذه الفضائل كلها رغم كثرة مسمياتها، فما الصدق والأمانة والشجاعة والكرم والعدل إلا أسماء لمسمى واحد هو "الفضيلة" فى موقف ما من المواقف. وإذا أدرك كل منا الموقف "الأفضل" الذى يتفق وطبيعة الإنسان العاقلة الواعية التى تسعى لخيرها كما تسعى لخير المجتمع لأدرك الصدق وسلك طريقه حينما يكون الموقف موقف الإختيار بين الصدق والكذب، ولأدرك الأمانة وسلك طريقها حيثما يكون الموقف موقف الإختيار بين أن يكون أمينا وأن يخون الأمانة وهكذا!

والحقيقة أن سقراط لم يكن يؤمن بهذه الأراء إيمانا نظريا فقط، بل كانت حياته كما عرفنا مرآة انعكس عليها هذا الإيمان، فاعتقاده بعدالة القانون وضرورة احترامه جعله يخضع لهذا القانون وينفذ حكم الإعدام رغم أنه كان يعرف تماما أنه ظلم فى هذه المحاكمة، إلا أن الحكم صدر بصورة قانونية فكان عليه أن يلتزم باحترام القانون. وهكذا كانت كل حياة سقراط سلسلة من المواقف التى برهن فيها على ذلك، ولم يكن صراعه الفكرى مع السوفسطائيين وصراعه السياسى والإجتماعى مع المُدعين من الأثينيين وحكام أثينا من الديمقراطيين إلا البراهين القاطعة على أنه لم يمارس الفكر إلا من أجل أن يعمل به وأن يقنع الأخرين بالعمل به أيضا. فهل يمكن أن يكون كل البشر مثل هذا الرجل الذى لم يقل إلا ما كان يفعل، ولم يفكر إلا من أجل العمل؟!

ثانياً - أفلاطون

والإتجاه نحو "المثال" الأخلاقى

(١) لمحة عن حياة أفلاطون وكتاباته :

عاش سقراط حياته ملتزما بفكره الأخلاقى وواجه كل معاصريه بهذه الحقيقة التى أمن بها فمات دون أن يكمل رسالته؟! فهل كان ممكنا أن يواجه أفلاطون - وهو الذى شاهد ما حدث لسقراط - الناس بنفس الطريقة وهم بعد غير مؤهلين لأن يتسق سلوكهم مع ما يؤمنوا به أو بالآحرى غير قادرين جميعهم على تحمل هذا العبء؟!

لقد وجد أفلاطون أن مواجهة الفساد الإجتماعى والسياسى فى المجتمع اليونانى عامة والأثينى خاصة لا يمكن أن يتم على الطريقة السقراطية التى واجه بها سقراط كل الناس حكاما ومحكومين على أرض الواقع. ولذلك اتجه إلى اختيار طريق التعليم المنظم الذى يقتصر فيه دوره على تعليم أبناء الطبقة الأرستقراطية ما ينبغى أن يكون عليه الواقع الفكرى والسياسى والإجتماعى. لقد كان أفلاطون يأمل أن يكون طلاب "الأكاديمية" - وهو الإسم الذى اختاره ليكون إسما لمدرسته الفلسفية نسبة إلى المكان الذى أسسها عليه وكان يدعى حديقة البطل أكاديموس - هم نواة المجتمع الذى نشده فى فلسفته والذى كان يحلم به أستاذه سقراط؛ مجتمع يسوده حكام يعرفون معنى الحكم ومسئوليته وأناس يعملون كل حسب تخصصة وموهبته، ذلك المجتمع الذى يتحقق فيه مثال العدالة وينتفى فيه الظلم والاستبداد والغوغائية الفارغة.

إن الفساد السياسى والإجتماعى فى المجتمع اليونانى أنذاك هو الذى دفع بأفلاطون دفعا - وهو الرجل الذى كان مؤهلا بحكم أصله الأرستقراطى

للمشاركة فى حكم أثينا - إلى العلو على هذا الواقع ليرسم معالم مجتمع مثالى جديد حاول أكثر من مرة أن يحققه على أرض الواقع، ولما فشل فى ذلك اكتفى بتقديم هذا النموذج الفريد لهذا المجتمع الذى تمناه لعل الناس يقتنعون به يوما ويحاولون تحقيقه أو على الأقل الإستفادة مما فيه من عناصر صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان.

ولقد قدم أفلاطون هذا النموذج المثالى للمجتمع الأفضل فى كتاباته المختلفة التى فضل أن تكون على هيئة "محاورات" يتناقش فيها العديد من الشخصيات معبرين عن أكثر من رأى وكانت شخصية "سقراط" فى أى من هذه المحاورات هى التى تعبر عن وجهة نظره فيما عدا ما سمى منها بالمحاورات السقراطية لأن هذه "المحاورات السقراطية" إنما كتبها أفلاطون ليخلد فيها كما قلنا فيما سبق ذكرى أستاذه حياة وفكرا.

ولقد اختار أفلاطون هذه الطريقة فى الكتابة الفلسفية، طريقة المحاورة ليعلم دارس الفلسفة أنها "الحوار الذى يستهدف الوصول إلى الحقيقة"، فالفلسفة لديه إنما هى حوار دائم بين الناس بغرض الوصول إلى الحقيقة فى موضوع معين، وليست جدلا لمجرد الجدل كما كان الأمر عند السوفسطائيين ومن خلال هذه المحاورات قدم أفلاطون أول مذهب فلسفى متكامل فى تاريخ الفلسفة، ونعنى بالمذهب الفلسفى أن يكون لدى الفيلسوف فكرة محورية جديدة يدور حولها كل فكر ويستخدمها فى تحليل كافة القضايا التى يتعرض لها ويقدم من خلالها الحلول التى يقدمها لكل هذه القضايا.

(٢) نظرية "المثل" :

ولقد كانت هذه الفكرة المحورية فى فلسفة أفلاطون هى "المثال" Idea، فماذا كان يقصد به؟

إن "المثال" هو تلك الفكرة الكلية لكل نوع من الأشياء فى العالم المحسوس سواء كان شيئا ماديا أم معنويا، فمثال "الإنسان" مثلا هو تلك الفكرة الكلية التى تلخص الصفات المشتركة بين جميع البشر فى هذا العالم. ولما كانت هذه الفكرة ذاتها (فكرة الإنسان) غير موجودة فى هذا العالم المحسوس بل الموجود فقط فيه هم أنا وأنت من الأفراد، فقد افترض أفلاطون أن هذا "المثال" وغيره من "المثل" إنما توجد فى عالم مفارق أطلق عليه "العالم المعقول" أو "عالم المثل".

وعلى ذلك فقد ميز أفلاطون بين عالمنا المحسوس هذا، وبين ذلك العالم المعقول، فأصبح العالم لديه عالمين؛ عالم مفارق هو "عالم المثل" وهو العالم الذى توجد فيه حقائق أى "مثل" كل ما فى العالم المحسوس، وعالم محسوس هو عالمنا الأرضى هذا الذى اعتبره أفلاطون مجرد ظل للعالم المعقول، واعتبر كل ما فيه من أشياء وكائنات بمثابة ظلال إذا ما قيست بحقائقها فى ذلك العالم المفارق عالم المثل.

ولقد قرب لنا أفلاطون فكرته وأوضحها بتشبيه الأسطورة الشهيرة لديه التى تدعى "أسطورة الكهف" قائلا: لنتخيل أن أناسا عاشوا طوال حياتهم فى كهف مظلم مقيدين بسلاسل حديدية إلى جدار ولم يروا فى حياتهم إلا تلك الظلال التى تتحرك على هذا الجدار نتيجة انعكاس ضوء الشمس من فتحة هذا الكهف. فإذا سألنا هؤلاء الناس عن الحقيقة لقالوا إنها هى تلك الأشياء (الظلال) التى تتحرك أمامهم. لكن إذا ما استطاع أحدهم فك قيوده ورؤية الأشياء الحقيقية خارج الكهف فستكون دهشته حينئذ عظيمة ويدرك أن ما كان يراه من قبل إنما هو مجرد ظلال لهذه الأشياء الحقيقية التى تتحرك بالفعل ككائنات حية خارج الكهف المظلم.

إن مثلنا كمثل هذا الشخص فنحن نتصور أن العالم الذى نحيا فيه هو العالم الحقيقى وأن كل ما فيه إنما هو الحقيقة المطلقة لأننا فى نظر أفلاطون نقيس كل شئ بمعيار حواسنا ولأننا لم نفكر يوما فى الحقيقة بطريقة عقلية نتساءل من خلالها عن حقيقة ما نراه فى عالمنا هذا، هل هو الحقيقة النهائية؟!

إن الفيلسوف فقط هو الذى يستطيع أن يفك القيود الحديدية؛ قيود الشهوة والمطالب العملية التى تربطنا بهذا العالم المحسوس، ويفكر فيما وراءه فيدرك الحقيقة كاملة، وحينما يفعل أحدنا ذلك فسيكون كرجل الكهف الذى استطاع أن يفك قيوده ويخرج خارج الكهف ويشاهد بعينيه حقائق الظلال التى كان يتصور أنها حقيقية من قبل.

لقد أكد أفلاطون أن عالمنا المحسوس ليس فيه من الحقيقة شئ، وأن ذلك العالم المفارق "عالم المثل" هو عالم الحقيقة القصوى وأنه هو العالم الذى على أساسه صنع "الإله" العالم المحسوس، فقد مزج الإله الصانع "المثال" بالمادة فكان الشئ وكانت كل الأشياء.

على كل حال فإن ما يعنينا من هذه النظرية الأفلاطونية عن "المثل" هو كيف وظفها صاحبها فى فلسفته الأخلاقية والسياسية؟! أى كيف استفاد منها فى رسم صورة الإنسان "الفاضل" الذى يعيش فى مجتمع "أمثل".

(٣) الإنسان المثالى وفضائله :

أمن أفلاطون مثل أستاذه سقراط بأن الإنسان إنما هو نفس وجسم، وبأن النفس هى التى تمثل الجوهر الحقيقى للإنسان وأنها أتت إلى الجسم من

العالم المفارق عالم المثل أى أتته من العالم الإلهى، ولذلك فقد افترض أفلاطون أن هذه النفس قد علمت الحقيقة فى حياتها الأولى ولذلك فهى التى تسعى دائما إلى الفكاك من الأسر أسر الجسم لتعود إلى عالمها الإلهى مرة أخرى. وهذا هو أساس الأخلاقية عند الإنسان، سعى النفس العاقلة فيه إلى العودة إلى أصلها الإلهى، فإذا كان هذا هو دأب النفس فإنها لن تنشغل كثيرا بالمطالب الحسية الشهوانية للجسم وستتغلب عليه وعلى مطالبه حتى تخرج منه لحظة الموت لتعود طاهرة نقية إلى أصلها الإلهى.

ومن هنا فقد صور أفلاطون ببراعة ذلك الصراع الذى يدور داخل الإنسان بأنه صراع قوى ثلاثة للنفس منذ ارتباطها بالجسم؛ فالنفس واحدة فى الأساس لكنها حين تدخل أجزاء الجسم لتؤدى وظيفتها فيه تصبح ثلاثة هى: النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية. أما الأولى فتوجد فى الرأس والثانية توجد فى الصدر وأما الثالثة فتوجد فيما دون الحجاب الحاجز.

وهذه النفوس تتصارع فيما بينها داخل الجسم صراعاً شبهه أفلاطون بعربة يجرها جوادين ويقودها حوذى، أما الحوذى فهو رمز النفس العاقلة، وأما الجوادان فأحدهما أبيض طيب هو رمز النفس الغضبية والآخر أسود جامح هو رمز النفس الشهوائية. وبالطبع فإن هذه العربة ـ التى ترمز هنا إلى النفس ـ لا يمكن أن تسير فى الطريق المستقيم الصحيح إلا إذا نجح الحوذى فى السيطرة على الجوادين وإلزامهما بالسير فى الطريق الصحيح ومنع محاولة كلا منهما أن يميل بالعربة إلى ناحيته.

وهكذا الإنسان، فإنه سيحيد عن الطريق القويم إذا لم تنجح نفسه العاقلة فى السيطرة على النفس الغضبية والنفس الشهوانية. فالنفس فى الإنسان لابد

أن تؤدى وظائفها الثلاث: التفكير والغضب والإشتهاء لكن على أساس من "العدالة" التى يتصورها أفلاطون فى إقامة نوع من التوازن بين هذه القوى للنفس فى تأديتها لوظائفها والمسئول عن إقامة هذا التوازن إنما هى القوة العاقلة.

ولكى تقوم القوة العاقلة بهذه المهمة الصعبة لابد أن تتحلى بفضيلة "الحكمة" وان تحلت بهذه الفضيلة ستلزم القوة الغضبية من النفس بالتزام الحدود ومن ثم تجعلها تتحلى بفضيلتها وهى فضيلة "الشجاعة"، وتلزم كذلك القوة الشهوانية من النفس بالتزام الحدود فى ممارسة الشهوات والسعى إليها أى تجعلها تتحلى بفضيلة "العفة".

وحينئذ فقط يتحقق عند أفلاطون مثال "العدالة" فى الفرد، فالعدالة فى الفرد تتحقق من خلال تحقيق هذا التوازن بين وظائف قوى النفس المختلفة الذى يتحقق بدوره حينما تؤدى كل نفس وظيفتها متحلية بفضيلتها.

فقوى النفس ثلاث هى: العاقلة والغضبية والشهوانية، ووظائفها ثلاث هى التفكير والغضب والشهوة، وفضائلها ثلاث هى: الحكمة والشجاعة والعفة. وصلاح الإنسان إنما يكون بمدى قدرته على تأمل ذلك ومعرفته أولا ثم بمحاولته تحقيق ذلك التوازن أى "العدالة" داخل نفسه على النحو السابق ثانيا، وإذا ما فهمنا جيدا هذه الصورة المصغرة للعدالة عند أفلاطون أى العدالة فى الفرد التى تلخص فلسفته حول الإنسان المثالى وفضائله، لكان من السهل علينا أن نفهم الصورة المثالية للدولة الفاضلة التى رسم معالمها وتمنى تحقيقها على أرض الواقع.

(٤) الدولة المثالية والمجتمع الأفضل:

(أ) ماهية الدولة المثالية:

إن الدولة عند أفلاطون أشبه بالكائن الحى وبالتحديد أشبه بالإنسان ونفسه وفضائله وما ذلك إلا لأن الإنسان هو الذى يؤسس الدولة ويبنى أركان المجتمع الذى يعيش فيه.

ومثال "الدولة" عند أفلاطون يتأسس على أساس من تحقيق مثال "العدالة" فيها، فالدولة المثالية عنده هى الدولة العادلة، وصلاح أى دوله إنما يقوم على تحقيق العدالة المطلقة بين أفرادها. ولأفلاطون مفهومه الخاص عن العدالة فهى ليست العدالة السياسية لأن العدالة السياسية ترتبط لديه بالعدالة الأخلاقية. فالمجتمع الأمثل سياسيا لا يمكن أن يكون إلا مجتمعا فاضلا يتحلى أفراده بالفضيلة.

ولذلك فقد رسم أفلاطون معالم الدولة المثالية على أساس من تصوره السابق للعدالة فى النفس. فكما أن نفس الفرد لها ثلاث قوى تقوم بثلاث وظائف متحلية بثلاثة فضائل، فقد وجد أفلاطون من تحليله للمجتمع الإنسانى ورؤيته للنظام الأفضل فيه أن الدولة كذلك ينبغى أن تقوم على أساس ثلاث طبقات أساسية تقوم كل منها بوظيفتها متحلية بفضيلتها؛ الطبقة الأولى، طبقة الحكام ووظيفتها الحكم وفضيلتها الحكمة، والطبقة الثانية هى طبقة الجند ووظيفتها الدفاع عن الدولة ونظامها وفضيلتها الشجاعة، أما الطبقة الثالثة فهى طبقة المنتجين ووظيفتها الإنتاج بمختلف أنواعه الزراعى والرعوى والصناعى، وكذلك أصحاب الحرف والصنائع المختلفة، وفضيلة أبناء هذه الطبقة هى العفة.

والمجتمع السياسى المثالى عند أفلاطون يقوم على تضافر جهود كل أبناء الدولة بجميع طبقاتها وفئاتها لتحقيق أكمل صورة ممكنة لمجتمعهم. وذلك لا يتحقق إلا إذا تحقق مثال العدالة فى الدولة الذى عرفه بقوله "إعطاء كل فرد ماله وأن يقوم بما عليه"، أما ما للفرد على الدولة فهو أن تحافظ له على وظيفته التى هو مؤهل لها بالطبيعة والموهبة والتعليم، أما ما عليه فهو أن يقوم بهذه الوظيفة ـ داخل هذه الطبقة ـ على الوجه الأكمل. فإن كان كمال الفأس هو أن تحسن القطع، فإن كمال الفرد وفضيلته فى نفس الوقت هى أن يحسن القيام بوظيفته. فكل شئ فى العالم خلق ليؤدى وظيفة ما، وإذا صدق ذلك على الجمادات والكائنات الحية الأخرى فإنه يصدق بالضرورة على الإنسان. وبالطبع فإن الإنسان يمتاز عن بقية تلك الكائنات بالعقل المدرك الذى يجعل الفرد إذا ما أراد قادرا على أن يعرف مهاراته ومواهبه وينميها بمختلف الوسائل حتى يمكنه أن يؤدى وظيفته التى هو مؤهل لها على خير وجه. ولكن ما السبيل الذى يراه أفلاطون ضروريا لتحقيق هذا التوافق التام بين الأفراد والطبقات وما يرتقب أن يشغله هؤلاء الأفراد من وظائف عامة فى الدوله حتى تتحقق مثالية المجتمع والدولة؟!

إنه يرى امكانية تحقيق هذا التوافق المطلوب بطريقتين؛ فإما أن تزال العوائق الخاصة التى تعترض قيام هذا المجتمع المثالى فى المجتمعات السياسية القائمة فعلا، وإما أن نغرس ما نطمح إلى تحقيقه فى هذا المجتمع فى الفرد منذ طفولته حتى يشب وينمو ويصبح مواطنا صالحا. والطريقة الأولى تؤدى إلى ما سمى عنده بنظرية الشيوعية، والطريقة الثانية تؤدى إلى النظرية الشهيرة فى التربية وتخريج الحكام الفلاسفة.

(ب) نظرية الشيوعية فى الدولة المثالية:

أما نظريته فى الشيوعية فتتلخص فى أنه وجد أن فساد الدول يبدأ من فساد طبقة الحراس فيها (وهذه تسمية شائعة لديه يشير بها إلى طبقتى الحكام والجند). وفى تحليله لأسباب الفساد فى هاتين الطبقتين وجد أنه فى الأغلب الصراع بين أفرادهما إما على الملكية أو على النساء. ومن ثم فقد قرر أن الحل السريع لإزالة أسباب هذا الصراع هو إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء نظام الزواج الفردى.

وعلى ذلك اتخذت الشيوعية لديه شكلين هما: شيوعية الملكية وشيوعية النساء، أما شيوعية الملكية فتقوم على تحريم كافة أشكال الملكية الخاصة لأفراد هاتين الطبقتين سواء كانت أموالاً أم عقارات أو ما شابه ذلك على أن تقوم الدولة برعاية هؤلاء الأفراد رعاية كاملة وتلبية كل احتياجاتهم. أما شيوعية النساء فتعنى إلغاء نظام الزواج الفردى والإستعاضة عنه بالزيجات الموجهة من قبل الدول لإنتاج أصلح سلالة ممكنة إذ تتم هذه الزيجات تحت إشراف هيئة تابعة للدولة فى أوقات معينة. أما الأبناء الذين ينتجون عن هذه الزيجات فهم أبناء للدولة، وبذلك يضمن أن هؤلاء الأفراد سيتفرغون تماما لممارسة مهام الحكم والدفاع بدون أى أعباء أسرية.

وعلى ذلك يتضح لنا أن شيوعية أفلاطون بصورتيها كانت ذات أهداف سياسية بحته أهمها أنه حاول بذلك الحفاظ على وحدة الدولة وتجنب كل أسباب الصراع داخل أهم طبقاتها، لأنه اعتقد أن صلاح طبقة الحراس هو أساس صلاح الدولة ككل وأساس وحدتها فأفرادها هم رأس الدولة المفكرة وهم ذراعها التى تدافع بها عن نفسها.

وبالطبع فإن افلاطون لتلك الأسباب قد تابع منطق العقل إلى النهاية فلم يراع أن للفرد أيا كانت الطبقة التى ينتمى إليها رغبات فطرية لا يمكن تجاهلها أهمها الملكية والنزوع إلى الزواج الفردى وتكوين الأسرة، فضلا عن أن ما تصور أنه سيكون حلا شافيا لمشاكل الصراع بين الأفراد قد يكون هو نفسه السبب فى صراعات ومشكلات جديدة مثل الصراع حول الأبناء؛ فكل منهم سيتساءل أى هؤلاء الأبناء ابنى! ولا يغيبن عن البال أن عوامل الوراثة ستجعل الشبه بين الأباء والأبناء موجوداً؟!

وعلى كل حال فإن أفلاطون نفسه قد تراجع عن فرض هذا النظام فى الشيوعية وأباح الملكية الخاصة والزواج الفردى فى أخر محاوراته "محاورة القوانين" وان كان قد أباحهما بشروط تتيح أيضاً الحفاظ على وحدة الدولة وعدم الصراع بين أبنائها، فضلا عن أنه رغم الأهمية التى علقها على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التى تعترض رجل الدولة فى تأديته لوظيفته على الوجه الأكمل، إلا أنه ركز أكثر على النظام التعليمى التربوى كوسيلة إيجابية تستطيع بها الدولة تربية أفرادها وتأهيلهم ليؤدوا وظائفهم على أرقى صورة دون مساس بحقوقهم الطبيعية.

(جـ) التربية فى الدولة المثالية:

ولقد ركز أفلاطون على النظام التعليمى التربوى فى محاورة "الجمهورية" التى رسم فيها معالم الدولة المثالية لدرجة جعلت روسو ـ فيلسوف التنوير والتربية الشهير فى القرن الثامن عشر ـ يقول أنها لم تكن كتابا فى السياسة بل كانت أهم ما كتب فى نظام التربية والتعليم على الإطلاق. وقد قسم أفلاطون المراحل التعليمية التربوية إلى أربعة مراحل:

أولها يبدأ منذ حداثة الطفل وتستمر حتى بلوغه سن الثامنة عشره. وفيها يبدأ القائمون على هذا النظام بالفصل بين كل الأطفال المتقدمين على أساس صلاحيتهم الجسمية وليس على أساس طبقى وفى هذا إقرار بالمساواه بين الأطفال فى حق التربية والتعليم، وبعدما يفرزوا الأجدر من هؤلاء الأطفال يتعهدونهم بالرعاية على أساسين: سلامة الجسم ويكون بممارسة الرياضات البدنية والأخذ بنظام غذائى متكامل، وسلامة النفس ويكون بتغذيتها، بالأداب والأشعار التعليمية النافعة والفنون الراقية التى من شأنها تهذيب النفس وترقية الذوق. وثانى هذه المراحل، مرحلة تبدأ من سن الثامنة عشرة وتستمر إلى سن الثلاثين وهذه تنقسم إلى قسمين، فمن الثامنة عشرة إلى العشرين يخضع الفتيان والفتيات للتدريبات العسكرية الشاقة، فإذا ما بلغوا سن العشرين فصل الأجدرون منهم على حدة لينتقلوا إلى القسم الثانى الذى يدرسون فيه إلى سن الثلاثين العلوم الرياضية وكانت فى عصر أفلاطون تشمل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى التى من شأن دراستها فى نظره تدريب هؤلاء الأبناء على استخدام الاستدلالات العقلية والتأمل ومن ثم تنمى فيهم القدرة على تلقى العلوم الفلسفية فيما بعد.

أما المرحلة الثالثة فتمتد من سن الثلاثين وحتى الخامسة والثلاثين، وهذه السنوات الخمس هى المخصصة لدراسة الفلسفة والجدل ليجيد الدارسون رجالا ونساءا الذين تربوا على حب الحق وعزة النفس وضعف الشهوة الحوار حول الحقيقة وفهمها والدفاع عنها.

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فتبدأ من سن الخامسةوالثلاثين وحتى الخمسين، وهى مرحلة التدريب العملى على الحكم حيث يزج فيها بمن اجتازوا بنجاح الإختبارات الخاصة بالمراحل السابقة فى الحياة العامة فيتولوا

المناصب الإدارية العليا فى الدولة لكى يكتسبوا الخبرة العملية بالحياة السياسية ويتعودوا الإتصال بالناس وحل مشاكلهم.

ومن يجتاز هذه المرحلة بنجاح فقد امتاز فى العمل كما امتاز من قبل فى التعليم النظرى، ومن ثم يكون مؤهلا لتولى مهام الحكم.

وهنا ندرك الهدف النهائى من هذا النظام التعليمى التربوى الشاق، إنه تخريج الحكام الفلاسفة ومن قبلهم الحراس الشجعان، وقد زالت من نفوسهم كل شرور الطمع والفساد وتدربوا على أن يكونوا إما حراسا شجعان ينشغلون فقط بالدفاع عن الدولة (أو المدينة) ضد أى اعتداء، أو فلاسفة ـ حكماء لا ينشغلون إلا بتأمل الحقيقة وفعل الخير لشعبهم.

وهنا تتشكل حكومة الفلاسفة التى هى رأس الدولة المثالية عند أفلاطون، وهم إما يحكموا جماعة أو يحكموا فردا بعد أخر، وسواء كان هذا أوذاك فحكومة الفلاسفة هى الحكومة المثالية لأنها حكومة يقودها حكماء عَرفوا مثال العدالة ومثال الدولة وتدربوا على الحياة السياسية العملية، ولاهم لهُم إلا اسعاد مواطنيهم فى دولة يسودها النظام والعدالة.

(٥) أنواع الحكومات الفاسدة:

ولقد أدرك أفلاطون بحسه الواعى ونظرته التاريخية الثاقبة رغم كل ما قدمه من ضمانات للعدالة فى الدولة المثالية أن هذه الحكومة المثالية حكومة الفلاسفة قد يتطرق إليها الفساد بعد عدة أجيال بفعل الواقع المتغير وتأثيره على طبائع البشر فقدم تصورا لتحول هذه الحكومة إلى صور عديدة متتالية من الحكومات الفاسدة والتى كانت فى نفس الوقت هى الصور الموجودة للحكومات فى عصره والتى لم يكن راضيا عنها.

(١) حكومة الأرستقراطية الحربية: وهى أول الحكومات الفاسدة لأن العقل فيها يخضع للحماسة أو للقوة الغضبية؛ اذ يحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام الفلاسفة نسلا لا يماثل طبيعتهم فى الأصالة والامتياز. ومن ثم يتولى هؤلاء الحكم وهم من لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب نتيجة ميلهم إلى تحقيق المجد العسكرى وليس إصلاح أحوال الدولة والعمل لخير أبنائها.

(٢) حكومة الأوليجاركية (أو الأوليجارشيه): وهى حكومة الأغنياء الطماعين، وهى تأتى نتيجة للتدهور الذى يصيب الحكومة السابقة، فيتحول المثل الأعلى لدى أفرادها إلى تحقيق الثراء وكنز الثروات ومن ثم يصبح الحكام هنا أوليجاركيون جشعون كل همهم تكوين أكبر قدر من الثروة عن طريق فرض القوانين التى تحقق لهم ذلك. وفى ظل هذه الحكومة يصبح الجميع عبيدا للمال وينقسم المجتمع إلى فئتين، فئة تملك كل الثروة وهى الفئة الأقل عددا، وفئة أخرى هى الأكثر عددا ولا تملك من الثروة شيئا وان كانت تملك قدرا أكبر من الفضيلة.

(٣) حكومة الديمقراطية: ولما كان الصراع بين هاتين الفئتين حتميا، فمن المؤكد أن الفئة الأكثر عددا ستنتصر فى النهاية، ومن ثم يستولى الفقراء على الحكم بعد اعتقال أعدائهم من الاوليجاركيين، ويكونون حكومة ديمقراطية وهى غالبا ما تختار بالقرعة من بين عامة الناس، ويصرح للجميع فى ظلها بحرية الكلام وحرية الفعل ومن ثم تنطلق كل الشهوات المكبُوتة لدى الجميع بلا تمييز وبلا تنظيم. ويصبح النظام فى ظل هذه الحكومة مفقودا وتصبح الدولة فى ظلها حسب تعبير أفلاطون كالثوب المزركش بكل الألوان لكنه فى الواقع يجيز كل شئ تحت شعار

الحرية، وينقلب النظام إلى فوضى مما يؤدى فى النهاية إلى ظهور حكومة الطغيان.

(٤) حكومة الطغيان: وهذه هى أسوأ أنواع الحكم على الأطلاق فى نظر أفلاطون، وهى تبدأ بأن يختار الشعب فيها عادة شخصا لفضله وينصبه قائدا ويضفى عليه قوة وسلطانا حتى يكبح جماح الفوضى ويعود بالجميع إلى النظام والإنضباط. لكن سرعان ما ينقلب هذا القائد إلى طاغية يستأثر بالسلطة بعد أن يمكن لنفسه ويلجأ إلى وسائل عديدة لإدامه هذا الإستئثار بالحكم فيشن الحروب على جيرانه ويقطع رأس كل منافس أو معارض لحكمه ويبعد كل الفضلاء والحكماء عن دولته، ويحيط نفسه بجنود مرتزقة ليحمونه من انتقام شعبه. وفى ظل هذا الحاكم الطاغية يجد الجميع أنفسهم وقد خضعوا لأسوأ أنواع الحكم فيأبى الجميع الخضوع لأى نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها لأن الطاغية يحكم بمقتضى شهوة الشر والعدوان فتختفى العدالة ويسود الظلم والتعاسة.

أرسطو

ومحاولة التوفيق بين الواقع وبين "المثال" الأخلاقى

(١) مكانته الفكرية ولمحة عن حياته:

قضى أرسطو (الذى عاش فيما بين عامى ٣٨٤ و ٣٢٢ ق.م) حوالى عشرين عاما فى أكاديمية أفلاطون يحاور أستاذه ويأخذ عنه ويتعلم منه، بل ويتدرب على ممارسة مهنة المعلم فى حضور وفى غياب أستاذه. وكان فى كل ذلك بارعا لدرجة جعلت أفلاطون يطلق عليه "عقل" المدرسة ويلقبه "بالقراء" أى كثير الإطلاع.

ورغم تلك المدة الطويلة التى صاحب فيها أرسطو أستاذه حتى بلغ الأربعين من عمره إلا أنه وبعد وفاة أفلاطون بفترة نجح فى تجاوز فلسفته وبناء مذهبه الفلسفى الضخم كما أسس مدرسة فلسفية ـ عليمة فى أثينا أطلق عليها "اللوقيون" نسبة إلى المكان الذى أسسها عليه بمساعدة من تلميذه "الإسكندر الأكبر" الذى كان فى ذلك الوقت حاكما لمقدونيا وزعيما للإمبراطورية المقدونية التى أسسها ودعم أركانها بغزو بلاد الشرق. وقد ساعد ذلك أرسطو على أن يرسل مجموعة من تلاميذه مع تلك الحملات العسكرية ليرسلوا إليه بالعينات لمجموعات من النبات والحيوان التى أسس من خلالها متحفاً علمياً ألحق بالمدرسة.

ولعل هذا هو ما جعله يقدم فى مذهبه الفلسفى موازنة بين الواقع وبين المثال، أو بين التجربة الحية وبين التفسير العقلانى. كما جعله ذلك يتجه

إتجاها تجريبيا واقعيا فى فلسفته عموما وفى العلوم التى كان له فضل تأسيسها بصورة منهجية دقيقة مثل علم المنطق وعلوم الطبيعة والحيوان وعلم النفس وعلوم الأخلاق والسياسة وغيرها.

ولقد احتل أرسطو بفلسفته وعلومه مكانة عظيمة فى تاريخ الفكر الإنسانى لم يرق إليها أحد، فقد ظل بهما مسيطراً سيطرة شبه تامه على الفلسفة والعلوم حتى مطلع العصر الحديث فى القرن السابع عشر.

وقد كان لهذه السيطرة الفكرية لأرسطو ولمذهبه أسبابها الموضوعية، فقد كان هو مؤسس علم المنطق ومن ثم فقد جاءت كتاباته الفلسفية والعلمية منظمة تنظيما دقيقا استخدم فيها أسلوبه المنطقى المحكم المصحوب بالبراهين والحجج القاطعة على رأيه، فهو لم يكن يستخدم مثل أستاذه أسلوب الحوار الذى تتقادح فيه الأراء المختلفة مصحوبة بحجج كل منها وأسانيده، بل استخدم الطريقة التقليدية التى ابتدعها فى الكتابة الفلسفية والعلمية، تلك الطريقة التى تبدأ بتحديد الموضوع المطروح تحديدا دقيقا ثم يناقش بعد ذلك الأراء الشائعة حول هذا الموضوع بتفريعاته المختلفة. ثم يأخذ بعد ذلك فى عرض رأيه الخاص فى هذه الموضوعات واحدا بعد الأخر على هيئة مقدمات تترتب عليها نتائج، وبالطبع فإنه كان دائما ما يقدم فى عرض رأيه بمقدمات يقينية محكمة وإذا ما سلم القارئ معه بتلك المقدمات فهو سيسلم بالنتائج المترتبة عليها.

إن هذا الإحكام المنطقى الذى استخدمه أرسطو فى الكتابة الفلسفية والعلمية فضلا عن الموسوعية التى امتاز بها والتى كتب بمقتضاها فى العلوم المعروفة أنذاك وتأسيسه للعديد من العلوم الجديدة، هو ما ساهم فى سيادته الفكرية على علوم وفلسفات العصور الوسطى وحى مطلع العصر

الحديث طيلة أكثر من عشرين قرنا من الزمان. فلقد كـان مـن يدخـل رحـاب الفلسفة الأرسطية يقضى عمره فى فهمها ثم يصبح بعد ذلـك شـارحا ومحلـلا لها علـى أكثـر تقديـر ولـم يشـذ عـن هـذه القـاعدة سـوى فلاسـفة وعلمـاء الإسلام الذين ساعدهم دينهم الحنيف على تجاوز النظـرة الأرسـطية فـى كـلا مـن الفلسفـة والعلـوم ومـن ثـم قدمـوا الجديـد الـذى شـهد لهـم العـالم بـه فـى مختلف المجالات.

لقد اضطلع أرسـطو ـ رغـم اختـلاف المؤرخيـن للفلسـفة وللعلـم حـول تقدير دوره ـ بمهمتين رئيسيتين بلغ الفكر اليونانى معه من خلالهمـا ذروتـه؛ أولاهما: أنه اضطلع بالدور الأكبر والأساسى فى تأسيس علـم المنطـق الـذى صحـح مـن خلالـه مسـار الفكـر البشـرى وسـاعد علـى تبرئتـه مـن الأخطـاء والمفارقات. وقد كان لابتداع أرسطو لهذا العلم أهمية مزدوجة فقد نجـح مـن خلاله فى القضاء على السوفسطائيين وعلى طريقتهم الجدلية التى تعتمد على التمويهات اللغوية وايقاع الأخرين فى الأخطاء والمفارقات حينما كشـف عـن صـور ونماذج تلك المغالطات فى كتابـه "الأغـاليط السوفسـطائية" حينمـا قنـن الجدل ووضـع شروطه فى كتاب "الجدل". ومن جانب أخـر فقد قـدم أرسـطو فى كتابيه المنطقيين "التحليلات الأولى" "والتحليلات الثانية" المناهج الصـحيحة للتفكير العلمى بوضعه لنظريتيه فى القياس والإستقراء فكان القياس الذى يبدأ بمقدمات كلية يقينية هو الصـورة المثلى للعلـم الإسـتنباطى اليقينـى، كمـا كـان الإستقراء الذى يبدأ بمقدمات جزئية مستقاة من الواقع ومن ملاحظـة الأشـياء والكائنات هو المنهج الذى استخدمه فى تأسيس العلوم الطبيعية وعلوم الحياة.

أما ثانيهما: فقد استكمل أرسطو فى مذهبه الفلسفى الضخم المشروع الحضارى للأمة اليونانية، حينما أصر على إقامة التوازن المفقود فى كل المذاهب السابقة بين الواقع والمثال فى الفلسفة النظرية فقد انقسم فلاسفة اليونان قبله إلى فريقين؛ فريق مادى حسي بدأ من طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين واستمر حتى السوفسطائيين، وفريق مثالى عقلانى بدأ من فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير وحتى سقراط وأفلاطون. وتخاصم الفريقان على طول الخط؛ فالماديون الحسيون كانوا يرفضون أى حديث حول ما وراء هذا العالم الطبيعى ويحاولون فقط تفسير العالم من داخل العالم الطبيعى المادى عن طريق الحواس التى اعتبروها هى الأداه الأصلح لجمع المعلومات عن هذا العالم.

أما المثاليون فقد شككوا فى حقيقة هذا العالم المحسوس واعتبروه على أحسن الفروض - كما عند أفلاطون - مجرد ظل لعالم مفارق هو العالم المعقول "عالم المثل" وبالتالى شككوا فى أهمية الحواس ورفضوا أن تكون أداة صالحة للوصول إلى الحقيقة واعتمدوا اعتمادا كليا على العقل.

ولما جاء دور أرسطو حاول أن يستوعب كلا الرأيين فى فلسفته، وأن يقيم توازناً بين دور كلاً من الحواس والعقل فى المعرفة الإنسانية. وأن يفسر العالم من خلال "المادة" و "المثال" معا، ولذلك فقد ابتدع فى فلسفته اصطلاحين هامين هما: الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو "المادة" و "الصورة" واستطاع من خلالهما أن يستوعب المذاهب السابقة وأن يتجاوزها جميعا، فكيف تم له ذلك؟

(٢) نظريتـه فـى التميـيز بيـن الوجـود بـالقوة والوجـود بـالفعل (المـادة والصورة):

لقد ركزت المذاهب المادية السابقة على أرسطو على تفسير العالم عـن طريق العناصر الأربعة وما يطرأ عليها داخل هذا العـالم مـن تغير مستمر بينما تجاهلت أن ثمـة جوهـرا ثابتـاً لكـل شـئ لا يطـرأ عليـه أى تغير بينمـا ركزت المذاهب المثالية على إدراك هذا الجوهر الثابت فى كل الأشياء ورده إلى جوهر واحد أعم منها وأشمل هو الإله الذى أدرك وجوده كل من سقراط وأفلاطون وأدركا أنه إله ومفارق مبدع لكل ما فى العالم.

واستطاع أرسطو أن يؤكد حقيقـة غـابت عـن الفريقيـن هـى أن حقيقـة الشئ، أى شئ لا ينفصل فيها المادة عن الصـورة أى لا ينفصـل فيهـا مادتـه أى العناصر المادية التى يتكون منها عن ماهيته الثابتـة التـى لا تتغـير مهمـا طرأ على مادته من تغيرات، فسقراط هو سقراط سـواء أدركنـاه فـى طفولتـه وحجمـه الصغـير أم عرفنـاه شـيخا كبـيرا، والكرسـى هـو الكرسـى حيـث أن صورته التى تمثل جوهره وماهيته الثابتة هى هى رغم أنـه يمكـن أن يكـون مصنوعا من الخشب أو مـن الحديـد أو مـن أى مـواد أخـرى. فكـل شـئ مـن الأشياء اذن له مادته وهـى علـة أى تغير يطـرأ عليـه وهـى مـا يطـرأ عليـه التغير، وله صورته أى ما هيته الثابتـة التـى لا تتغـير، وإذا ماتسـاءلنا كيـف نميز بين مادة أى شئ وبين صورته؟! أجابنا أرسطو باصطلاحيه الشهيرين: أنه يمكننا ذلك عن طريق التمييز بين "وجوده بـالقوة" أى وجـوده كمـادة فقـط وقبل أن تتخذ هـذه المـادة صـورة معينـة، وبيـن "وجـوده بـالفعل" أى بعـد أن تتحول هذه المادة فتأخذ صوره معينة نعرف من خلالها الشـكل النهـائى لهـذا الشـئ، فالخشـب مثـلا مـادة تمثـل مجـرد استعداد وامكانيـة (أى تمثـل وجـود

بالقوة) لأشياء عديده مثل الكراسى والمنضدة والسرير الخ.، وبمجرد أن يتدخل الصانع ليصنع من هذا الخشب كرسيا معينا فإنه قد تحولت هذه المادة من مجرد استعداد وامكانية (أى وجود بالقوة) إلى شئ محدد فعلا (أى إلى وجود بالفعل) هو وجود هذا الكرسى.

وكل ما فى العالم الطبيعى عند أرسطو انما هى أشياء إذا نظرنا إليها من جانب لأدركنا مادتها التى تمثل وجودها بالقوة، وإذا نظرنا إليها من جانب أخر أدركنا ماهيتها التى تمثل وجودها بالفعل أى حقيقتها الثابتة. وعموما مادمنا قد ميزنا بين أى شئ وبين الأشياء الأخرى فهذا الشئ له صورته المميزة وله مادته التى يتكون منها، حتى العناصر المادية الأولية الأربعة الماء والهواء والنار والتراب إنما هى عناصر مادية نعم، لكن لها صورتها المميزة التى مكنتنا من أن نعرفها ونميز بينها. إذن كل ما نعرفه من أشياء فى العالم إنما هو مادة وصورة، لكن ألا توجد مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة؟!

نعم توجد فى نظر أرسطو مادة بلا صورة، ولكنها المادة الأولى القديمة التى يسميها باصطلاحه "الهيولى الأولى" وهى ماده نستطيع أن نستدل على وجودها فقط دون أن نكون قد رأيناها. وكذلك يوجد صوره بلا مادة، وهى لابد أن تكون صورة أعلى مفارقة لهذا العالم الطبيعى تماما لأنها الصورة التى بلا مادة وهذه الصورة المفارقة للعالم الطبيعى وللمادة لابد أن تكون "صورة الصور" أو "ماهية الماهيات" أى مبدعة الماهيات والصور الأخرى ولا شك أن تلك الصورة الخالصة من أى مادة إنما هى صورة "الإله" وفى هذا أول تأكيد من أرسطو على وجود الإله بخصائصه المعروفة لديه، فهو إله واحد باعتباره الصورة الخالصة التى لا يشوبها مادة مطلقا،

وبالطبع فإن لأرسطو براهين عديدة أخرى على وجود الإله الواحد وله كذلك فلسفته الخاصة حول وجود هذا الإله وصفاته، تلك الصفات والخصائص التى شجعت فلاسفة الإسلام بعد ذلك على أن يقارنوا أو أن يحاولوا التوفيق بين نظريته ونظرية أستاذه أفلاطون حول الإله وبين صورة الله الواحد الأحد فى الدين الإسلامى.

(٣) فلسفته الأخلاقية:

وبالطبع سنجد أثار هذه النظرة الأرسطية التى تزاوج دائما بين المحسوس والمعقول، بين المادة والصورة منعكسة على فلسفته الأخلاقية التى حاول فيها أيضا أن يزاوج أو يوفق بين الواقع الأخلاقى كما يعيشه الناس ويفهمونه وبين المثال الأخلاقى الذى يطمح هو إلى أن يرتقى إليه هؤلاء الناس ويسلكون طريقه حتى يقتربوا من الصوره المثالية للإنسان الفاضل الكامل.

(أ) جوهر الإنسان عند أرسطو:

وقد بدأ أرسطو نظرياته الأخلاقية بالتأكيد على أن بالإنسان جانب عاقل وجانب غير عاقل، وأن الأخلاقية لدى الإنسان إنما تبدأ حينما يستطيع الجزء العاقل السيطرة على الجزء غير العاقل والحد من تطرفه وميله إلى الشهوانية الحسية. ورغم إيمان أرسطو بنفس رأى السوفسطائيين القائل بأن الفضيلة مكتسبة أى يتعلمها الإنسان وليست فطرية كما كان يعتقد سقراط وأفلاطون، إلا أن أرسطو وافق الأخيرين على أن الفضيلة ينبغى أن يكون لها ماهية ثابتة متفق عليها ولا يمكن أن تكون نسبية تختلف من شخص إلى أخر.

ولعل هذا ما دعاه إلى التأكيد على ما سبق أن أقره سقراط وأفلاطون حول دور العقل فى التمييز بين الحق والباطل وكذلك فى التمييز بين السلوك الأخلاقى الصائب وبين السلوك الشرير الخاطئ. ولم يكن أرسطو بحاجة إلى التأكيد على أن هذا الأمر هو ما يميز بشكل واضح بين الإنسان والحيوان، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يسلك وفقا لاختيار وإردة عاقلة، بينما بقية الحيوانات تسلك وفقا لغرائزها غير العاقلة.

وعلى ذلك فقد قال أرسطو بشروط ثلاثة تميز الإنسان الفاضل عن غيره هى؛ أن يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة، وأن يسلك وفقا لهذه المعرفة بإرادته واختياره العاقل، وأن يستمر فى ممارسة هذا السلوك الفاضل دائما. وبالطبع فإن هذه الشروط المبدئية هامة لأننا قد نسمى إنسانا ما فاضلا لمجرد أنه يفعل الفعل الفاضل مرة وبالصدفة. والحقيقة أن الإنسان فى نظر أرسطو لا يمكن أن يسمى فاضلا إلا إذا عرف معنى الفضيلة وسلك وفقا لما عرف، وهو فى هذا يتفق تماما مع سقراط فى أن الفضيلة علم وعمل، وإن كان لا يتفق معه فى أن الفضيلة علم فطرى لا يعلم، لأن أرسطو كما أشرنا يرى أن الفضيلة علم يعلم وأن دور المعلم هنا ضرورى فى اكساب المتعلم المعنى النظرى للفضيلة فماذا تعنى الفضيلة وما هى أنواعها عنده؟!

(ب) معنى الفضيلة وأنواعها:

إن الفضيلة هى ذلك الفعل المكتسب الذى بفضله يتحسن سلوك الفرد ويسمو فوق غرائزه وانفعالاته، اذن فكل ما يحقق ذلك يعتبر فضيلة. لكن ينبغى أن تميز بين فضائل أخلاقية عملية تمكن الإنسان من أن يعيش حياة

اجتماعية وسياسية سليمة، وبين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنسانا يريد أن يحقق ماهيته وأهم وظائفه وأهمها على الإطلاق وهى التأمل والتفكير.

١- الفضيلة الأخلاقية:

أما الفضيلة الأخلاقية، فقد استند فى بيان معناها على نظريته الشهيرة فى "الوسط" حيث عرف الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول. وأكد تعريفه هذا من تحليل الفضائل الأخلاقية المختلفة، فالشجاعة هى الحد الوسط بين الجبن والتهور، والكرم حد وسط بين البخل والإسراف، وهكذا تكون الفضيلة الأخلاقية أيا كان اسمها وسط بين طرفين أحدهما إفراط والأخر تفريط، فالسلوك الأخلاقى القويم يبدأ بتقدير هذا الوسط بين الإفراط والتفريط جيدا ثم القيام بالفعل الفاضل على هذا النحو وباستمرار.

ومسألة تقدير الوسط ليست مسألة حسابية دقيقة وإن كان أرسطو قد استقاها أساسا من علم الحساب، وإنما هى مسألة ترجع لتقدير المعلم والمتعلم أى ترجع فى النهاية إلى التقدير الشخصى، فقد يكون الوسط بالنسبة لشخص متهور مائلا ناحية الجبن بعض الشئ، وقد يكون العكس بالنسبة لشخص تميل طبيعته أساسا نحو الجبن، إذ أن اكسابه وتعويده على السلوك الشجاع إنما يكون بمحاولة جعله متهورا، وهو لن يصبح أبدا متهورا بل سينتهى به الأمر إلى التخلص من جبنه والوقوف عند الحد الوسط بين الجبن والتهور أى الشجاعة فيصبح شجاعا. وبصورة عامة فإن اكتساب الفرد الفضيلة يكون بمحاولة التوسط بين الطرفين المرذولين (الإفراط والتفريط) إذا كان المرء بطبيعته معقولا، أما إذا كان بطبيعته وفطرته يميل إلى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالإتجاه نحو الطرف الأخر.

وقد نبـه أرسطو فـى نظريتـه عـن الفضيلـة الأخلاقيـة باعتبارهـا حـدا وسطا إلى مسائل هامة أعفته من الكثير من الإنتقادات التـى يمكـن أن توجـه إليه، فقد نبه إلى أن ثمة فضائل أخلاقية لا تقبل أو لايمكن أن تكـون أوسـاطا لرذائل، مثل الصدق؛ فهو دائما ضد الكذب. كما نبه إلـى أن هنـاك رذائـل لا يصـح أن تكـون أطرافـا لفضـائل مثـل السرقة والزنـى والقتـل فهـى رذائـل على طول الخط وهى بطبيعتها الشريرة المرذولـة لا يمكـن أن تصبـح طرفـا لإحدى الفضائل.

وعلى أى حال، فقد جاءت نظرية أرسطو عن الفضيلة الأخلاقية بكافـة أنواعهـا والتـى أفـرد لهـا الجـزء الأكبر مـن كتابـه الشـهير "الأخـلاق إلـى نيقوماخوس" نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس من تصورات نسـبية مختلفـة عـن الفضيلـة والشـخص الفـاضل، فـأراد أن يوضـح للجميـع معنـى الفضيلـة وشروطها حتى لا نختلف حول ذلك فيما بعـد. وبـالطبع فـإن حديـث أرسـطو حول هذا النوع من الفضائل الأخلاقية إنما يمثل الجانب الواقعـى مـن فلسـفته الأخلاقية حيث أن هذه الفضائل الأخلاقية يعرفهـا جميـع النـاس ويمارسـونها وان شـاب ممارستهم لها بعض الأخطاء وعدم الفهم فإن كل ما فعلـه أرسـطو أنه أوضح للجميـع الطريـق القويـم الـذى يمكـن مـن خلالـه تصحيـح السـلوك والإتجاه به نحو الأكمل والأفضل.

٢- الفضيلة النظرية:

أما إذا سألناه عن أهم وأعظم الفضـائل لديـه هـو شـخصيا، فلـن تكـون إحدى هذه الفضائل الأخلاقية؛ إذ علـى الرغـم مـن أهميـة العدالـة والشـجاعة والكرم والصدق والعفة والأمانة والصداقة فى حياة النـاس الإجتماعيـة، إذ لا يمكن أن تنتظم الحياة الإجتماعية للنـاس إلا بوجـود هـذه الفضـائل وممارسـة

الجميع لها إلا أن هذه الفضائل جميعا لا تحقق ماهية الإنسان فى نظره، لأنها إنما تتم كما قلنا سابقا بتحكم الجزء العاقل من الإنسان فى الجزء الشهوانى غير العاقل منه، ويبقى أن يكون هناك فضيلة خاصة بالعقل بما هو كذلك.

وهنا يتحدث أرسطو عن الفضيلة النظرية، فضيلة التأمل النظرى باعتبارها فضيلة العقل بما هو كذلك، لقد خلق العقل الإنسانى لا ليتحكم فى أفعالنا ويوجهها فقط، بل ليتأمل ويفكر، فالتأمل والتفكير هما الوظيفة الأساسية للعقل الإنسانى ومن هنا كان تفضيل أرسطو للفضيلة النظرية على الفضائل الأخلاقية.

وقد فضل أرسطو فضيلة التأمل النظرى لأسباب أخرى عديدة منها أن التأمل والتفكير حينما يمارسهما الإنسان العاقل فإنه يتشبه فى ذلك بالإله الذى اقتصرت وظيفته عنده على أنه عقل لا يعقل إلا ذاته أى أن كل وظيفة الإله هى "التأمل" الذاتى لنفسه. وحينما يتأمل الإنسان فإنه يتشبه بالفعل الإلهى ومن ثم يحقق أقصى قدر من السعادة بالتقرب إلى الإله، فضلا عن أن فضيلة التأمل إنما تحقق للإنسان أكبر قدر من السعادة لأنه يمارسها بمفرده وبدون أن يحتاج لآخرين يمارس بينهم هذه الفضيلة؛ فإن كان لا يمكن أن يمارس كل الفضائل الأخلاقية السابقة إلا فى وجود المجتمع وبين الناس، فإنه يمكنه ممارسة التأمل باستقلال عن الأخرين، فهى تحقق له أكبر قدر من الحرية ومن الإستقلال عن الناس وعن المجتمع. كما أنها تحقق له دوام السعادة واستمرارها، فالمتأمل كلما استغرق فى تأملاته لمعرفة الوجود وأسراره كلما ازدادت سعادته التى لا يستطيع أحد أن يحد منها بينما يستطيعون ذلك فى ممارسة الفضائل الأخلاقية.

أما السبب الأهم الذى جعل أرسطو يعلى من شأن هذه الفضيلة هو أنها السبيل الوحيد أمام الإنسان ليعرف أسرار الوجود ويعرف الإله، فلولا التأمل فى جنبات الكون والتساؤل عن أسرار الوجود لما استطاع الإنسان أن يعرف مبدع الوجود وعلته الأولى : الله.

(٤) تساؤلات للمناقشة الإجمالية والنقد:

ورغم الجهد الكبير الذى بذله أرسطو فى تقديم الأدلة والبراهين على سمو فضيلة التأمل النظرى وتحقيقها لماهية الإنسان ووظيفته الأهم، فإن السؤال الذى ينبغى أن نفكر فيه وربما غفل عنه أرسطو هو: ماذا سيحدث لو اقتنع كل الناس برأيه هذا وتحولوا إلى ممارسة التأمل النظرى وانشغلوا عن حياتهم العملية والإجتماعية؟.

إننا حينما نحاول الإجابة على هذا السؤال يتأكد لدينا أن معالجة المشكلة الأخلاقية ليس بالأمر السهل فمحاولة أرسطو للتوفيق بين الواقع والمثال الأخلاقى جعلته ينتقل من الفضائل الأخلاقية التى كان رأيه فيها معقولا إلى فضيلة التأمل النظرى الذى يقتصر إمكانية ممارستها بالشكل الذى حدده أرسطو على الفلاسفة وحدهم ومن ثم فإما أن نكون كلنا مثاليين نمارس أقصى قدر من التأمل والتفلسف، وفى هذه الحالة يقل اهتمامنا بالفعاليات الإجتماعية والعملية. وإما أن نتغاضى عن ممارسة التأمل ونبقى فى حدود ممارسة الفضائل الأخلاقية العملية فنكون قد قصرنا فى استخدام العقل الذى وهبه الله لنا لنتأمل به ونفكر فى وجوده.

فماذا نحن فاعلون؟! وأى المذاهب الأخلاقية السابقة أكثر ملاءمة لطبيعة الإنسان وواقعه: هل المذهب القائل بنسبية الفضائل واختلافها من شخص إلى أخر ومن مجتمع إلى أخر، أم المذهب القائل بأن الفضيلة واحدة

ومطلقة ولا ينبغى أن يختلف حولها الإنسان العاقل! هل نوافق من يقولون أن الفضيلة مكتسبة ونتعلمها من المعلمين ومن المجتمع والبيئة الإجتماعية التى نعيش فيها أم نحن مع من يقولون بأن الفضيلة فطرية فى النفس ولا نحتاج فى سلوكنا الأخلاقى إلا إلى استفتاء عقلنا وضميرنا؟!

وأى هذه الأراء يتفق عموما مع ديننا الإسلامى الحنيف الذى قدم أروع المذاهب الأخلاقية والإجتماعية؟!

يمكن لكل منا أن يفكر ويبحث ويتأمل ويجيب. والخلاف فى الرأى لا يفسد للود قضية، كما أنه مسألة محمودة ومستحبة وطبيعية.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الثانى

- د. أميره حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.
- د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وآثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٨م.
- د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.
- د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
- د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٧م.
- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الاول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنه التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م.
- أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٧م.
- أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤م.
- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٤م.

- أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.

- كوراميس: سقراط ـ الرجل الذى جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦م.

- د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٣م.

- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م.

Cuthrie (W.K.C.): Socrates, Cambridge, At the University Press, 1971.

Gosling (J.C.B): Plato, London and Boston, Routledge & Kegan Paul 1973.

Jaeger (W.): Aristotle, translated by Richard Robinson, Second ed., Oxford, At the clarendon Press 1950.

Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen & Co. LTD., 1971.

Zeller (E.): Outlines of the History of Greek, Philo sophy, translated by L.R. Palmer, Dover publication Inc. New York 1980.

Kerferd G.B.: The Sophistic Movement, Cambridge University Press, 1981.

الفصـــل الثالـــث

الفلسفة الإسلامية

وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

أولاً : المقصود بالفلسفة الاسلامية.

ثانياً : عوامل نشأة الفكر الفلسفى عند المسلمين.

ثالثاً : التوفيق بين الدين والفلسفة.

(١) الكندى ينفى التعارض بين الدين والفلسفة.

(٢) الفارابى وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة.

(٣) الغزالى وموقفه من الفلسفة والفلاسفة.

(٤) ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع.

الفصل الثالث

الفلسفة الاسلامية

والتوفيق بين الدين والفلسفة

أولاً: المقصود بالفلسفة الإسلامية:

احتدم النقاش بين المتخصصين حول تحديد المقصود بالفلسفة الإسلامية، ويدور هذا النقاش حول قضية واحدة أساسية هي: هل نطلق لقب "الفلسفة الإسلامية" على انتاج فلاسفة الاسلام الخُلص الذين تابعوا تطوير الدرس الفلسفي اليوناني من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد، أم أنه ينبغي تعميم هذه التسمية لتشمل كل الإنتاج العقلي للمسلمين!!

والحقيقة أن أصحاب الرأى الاول أغلبهم من المستشرقين الغربيين واتباعهم. ووجهة نظرهم تتلخص في أن التراث الفلسفي للمسلمين لم يبدأ إلا مواكبا لحركة الترجمة التي نقلت بمقتضاها معظم الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية وخاصة في العصر العباسي. ولهذا الرأى خطورته التي تتمثل في أن أصحابه يقصرون الفلسفة الإسلامية على الفلاسفة الذين تابعوا وطوروا التراث الفلسفي اليوناني فقط، ويخرجون من إطارها كل ما عدا ذلك. وهذا أدى بهم إلى المغالاه في بيان التأثير اليوناني لدرجة قالوا معها "ان الفلسفة الإسلامية في جوهرها إنما هي فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية". أما اصحاب الرأى الثاني فيؤمنون بضرورة توسيع مفهوم الفلسفة الإسلامية ليشمل كل النتاج العقلي للمسلمين سواء في ميدان "علم الكلام" أو الفلسفة" أو "التصوف" وأحيانا ما يدخلون "أصول الفقه" في دائرة الفلسفة الإسلامية أيضا.

والحقيقة أن لهذا الرأى أهميته؛ فهو ينفى عن المسلمين تبعيتهم الفكرية المطلقة للفلسفة اليونانية لأن المتكلمين وعلماء الأصول قد ظهروا قبل ظهور الفلاسفة، ومن ثم فقد بدأ النقاش العقلى والتحليلات ذات الطابع العقلانى الفلسفى قبل عصر الترجمة. وهذا يعنى أن البيئة الفكرية التى تولدت عن ظهور الإسلام وايمان العرب به وفهمهم الصحيح لدعوته إلى النظر العقلى فى كل شئ هى التى ساهمت فى ظهور الفلسفة لدى المسلمين ويكون دور الترجمة ونقل فلسفات اليونان وفارس والهند وغيرها دورا ثانويا منشطا للحركة الفلسفية فى العالم الإسلامى.

ولاشك أن لهذا الرأى الثانى وجاهته اذ أن ميادين الفكر الفلسفى لدى المسلمين هى فعلا ـ كما أجمع معظم المؤرخين المحدثين ـ ثلاثة: "علم الكلام" واختص بمناقشة قضايا العقيدة الإسلامية واستند علماء الكلام فى ذلك على النص الدينى أولا ثم على الدليل العقلى البرهانى ثانيا.

و"الفلسفة" التى اختصت بمناقشة كافة القضايا الكونية والمعرفية والإلهية وسار فيها فلاسفة الاسلام على نهج فلاسفة اليونان فى التحليل العقلى محاولين إبراز نقاط الالتقاء بين الدين الإسلامى وبين ما وجدوه لدى هؤلاء الفلاسفة من تعاليم الهية واجتماعية مفيدة. وبالطبع فقد كانوا يقدمون الدليل العقلى على الدليل الشرعى وهذا ما يميزهم عن علماء الكلام الذين يقدمون الدليل الشرعى على الدليل العقلى.

أما "التصوف" فقد استخدم فيه المتصوفة المنهج الروحانى العرفانى واستند فريق كبير منهم على النص الدينى والإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية بينما تأثر بعضهم بالنزعات الصوفية عند الأمم السابقة مثل اليونان والفرس والهنود.

وأيا ما كان الأمر، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية هى ذلك التراث العقلى الذى أفرزته قرائح المسلمين عربا كانوا أو غير عرب سواء قدموا الدليل النقلى على الدليل العقلى (المتكلمون)، أم قدموا الدليل العقلى على الدليل النقلى (الفلاسفة)، أم عبدوا وتأملوا وعبروا عن نتائج تأملاتهم على الطريقة المجازية الرمزية الروحية (المتصوفة).

وان كنا سنقصر الحديث هنا عن الفلاسفة الخُلص فإن ذلك لأنهم كانوا أكثر المسلمين اهتماما بمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، وكانوا أكثرهم اعتقادا بضرورة التوفيق بين الإثنين.

ثانيا: عوامل نشأة الفكر الفلسفى عند المسلمين:

وقبل أن ننظر فى هذه المسألة الهامة، يجدر بنا أن نتساءل عن عوامل نشأة الفلسفة عند المسلمين حتى يتبين لنا مدى أصالة الفلسفة الإسلامية. ويمكن أن نميز فى هذا الصدد بين عوامل داخلية وعوامل خارجية والمقصود بالعوامل الداخلية تلك العوامل التى تمخضت عن ظهور الإسلام وايمان العرب وأبناء الأمم الاخرى به، أما المقصود بالعوامل الخارجية فهى حركة الترجمة من اليونانية والسريانية وغيرها من اللغات إلى اللغة العربية.

(أ) العوامل الداخلية:

لم تكن جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام خلوا من كافة مظاهر الفكر الفلسفى، فقد كانت بلاد العرب تحتكر جزءا من التجاره العالمية آنذاك، ولا شك أن هذه الصلات التجارية بين بلاد العرب وبين البلاد الأخرى خاصة الهند والصين وفارس قد ساعدت على تسرب الكثير من فلسفة اليونان وعقائدهم التى امتزجت بعقائد وفلسفات هذه البلاد إلى أبناء الجزيرة العربية

الذين كانت لهم كما نعرف دياناتهم وعقائدهم الفكرية الخاصة التى نجد أبلغ تعبير عنها فى أشعارهم وأمثالهم المأثورة.

وبالطبع فإن ظهور الإسلام فى الجزيرة العربية قد أحدث تأثيره الواسع على أبنائها فنقلهم تلك النقلة الحضارية الكبرى وجعلهم بين عشية وضحاها حديث العالم القديم. وإذا كان قد حدث ازدهار فكرى فى هذه المنطقة إبان ظهور الاسلام فإن ذلك يرجع إلى تعاليم الاسلام التى حضت المؤمنين به على التفكير العقلى فى كافة المسائل حتى المسائل الإيمانية ليؤمنوا بالاسلام عن اقتناع عقلى ثابت، كما حثهم على التفكير الحر فى جنبات الكون والنظر فى ملكوت السماوات والأرض.

(ا) القرآن والسنة:

لقد نزل القرآن الكريم على محمد عليه الصلاة والسلام بكلمة "اقرأ" أى بالحض على القراءة والإطلاع، والمتأمل فى آياته الكريمة سيجد أن كثيرا منها يدعو إلى الحض على التفكير والتأمل مثل قوله تعالى:

"فاعتبروا يا أولى الابصار"، "أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ"، "ويتفكرون فى خلق السموات والأرض"، "أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت" إلى غير تلك الآيات التى لا تعد ولا تحصى من كثرتها. كما أن الكثير من الآيات توضح للمؤمنين بالإسلام كيفية الدعوة إلى الاسلام مثل قوله تعالى "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن". وواضح أن فى ذلك دعوة واضحة صريحة إلى استخدام الحكمة والجدل فى نشر الدعوة.

والحقيقة أن القرآن الكريم قد استخدم فى آياته الكريمة من زاوية تطبيقية لما سبق، كل وسائل الإقناع وكل أنواع الحجج المنطقية السليمة فى

الرد على المنكرين واقناع الملحدين بأن الله واحد وأنه هو الخالق المبدع لكل ما فى الكون ولم يكن ممكنا لأناس آمنوا بهذا الدين ايمانا راسخا وكانوا على وعى تام بكل كلمة نزلت على نبيهم الأمين إلا أن يُعملوا عقولهم فى كل شئ، فطالما أنه لا يوجد نص ثابت فى موضوع ما، فإن الإجتهاد والقياس هما أساسا الحكم حتى فى الأمور الإيمانية، فما بالنا بالمسائل التى تقتضى أصلا التفكير والتأمل المستقلين عن العقيدة!.

ولقد كانت السنة النبوية الشريفة تطبيقا عمليا لما ورد فى القرآن عن الحض على التفكير والتأمل العقليين، فقد حض الرسول عليه الصلاة والسلام أصحابه على طلب الحكمة والعلم أيا كان مصدرهما قائلا "اطلبوا العلم ولو فى الصين"، كما دعاهم إلى عدم التقليد وإلى التفكير باستقلال عن الأخرين فى قوله "لا تكونوا إمعة: تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساءوا أسأنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا ألا تظلموا".

والمعروف عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه كان كثير الإستماع إلى أصحابه يشاورهم فى الأمور ويحضهم على ابداء رأيهم فى كل المسائل التى لم ينزل فيها نص قاطع. وقد تولد عن كل ذلك البيئة التى تشجع على حرية التفكير والاستقلال فى ابداء الرأى والحجة، أى تشجع على التفلسف.

(٢) الجدل مع أهل الكتاب:

لقد ظهر الإسلام فى الجزيرة العربية التى لم تكن كما أشرنا سابقا خلوا من التيارات الفكرية ولا من العقائد الدينية المختلفة، كما أن الفتوحات الإسلامية لبلاد فارس والروم ومصر وغيرها جعلت الكثير من أبناء تلك الأمم الداخلة حديثا فى ملة الإسلام يقارنون بين عقائدهم السابقة وبين الإسلام، ومن ثم أثاروا الكثير من المسائل الجدلية التى تستدعى النقاش

والرد حتى تستقر العقيدة فى عقولهم قبل قلوبهم. وقد أثيرت هذه المجادلات منذ أيام الرسول نفسه حيث ناقشوه وسألوه فى الكثير من القضايا التى تتعلق بالعقيدة الإلهية وبعض التشريعات الإسلامية وكان دائما ما يرد عليهم إما بالقرآن كما علمه الله تعالى أو بالحجة العقلية وبالحكمة التى اشتهر بها عليه الصلاة والسلام. وقد وضح كل ذلك فى القرآن الكريم نفسه، فقد جاء فى القرآن عن حكمة الرسول قوله تعالى "وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم، وكان فضل الله عليك عظيما". وجاء فى القرآن من الأمثلة على المناقشات التى دارت بين الرسول عليه السلام وبين السائلين الكثير مثل قوله تعالى "ويسألونك عن الروح.. قل الروح من أمر ربى"، "ويسألونك عن الأهلة.. قل هى مواقيت للناس والحج" إلى غير ذلك من الأيات التى توضح أن إثاره السؤال الدينى أو العقلى من قبل المسلم أو من قبل الكافر أمر لاغبار عليه، بل إن الكثير من الأسئلة التى كانت تلقى على الرسول عليه الصلاة والسلام كانت بمثابة الأسباب التى أدت إلى نزول الأيات القرآنية نفسها.

وعلى ذلك فإن الإسلام لم يحرم الجدل العقلى ولم يحرم التفلسف بل حض عليهما، واتضح ذلك تماما من قبول الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه هذه الأسئلة وحرصه على الرد عليها. فالجدل العقلى يمثل مقدمة ضرورية للإيمان عند الكافر، كما يمثل كمال الإيمان لدى المؤمن وبقدر مرونة المسلم وقدرته على الجدل والحوار العقلى بقدر ما يكتسب الإسلام أنصارا جددا يؤمنون برسالته الخالدة. وهذا ماوعاه المسلمون الأوائل جيدا فكانوا جميعا متفلسفة حتى قبل أن يعرفوا الفلسفة.

(٣) التشجيع الرسمى والشعبى للحكماء والعلماء:

إيمانا من المسلمين حكاما ومحكومين بما سبق الإشارة إليه، ومن شدة تعلقهم بتنفيذ أوامر دينهم، فقد شهدت ديار الإسلام تشجيعا هائلا لكل من تعلم وعلم بصرف النظر عن ميدان التخصص سواء كان فى الفلسفة أو فى العلوم الدينية أو فى العلوم الدنيوية. والمعروف أن العلم والعلماء والفلسفة والفلاسفة قد وجدوا وطنهم الجديد فى ظل الدولة الإسلامية بعد أن تشردوا فى البلاد المختلفة بين الأسكندرية وبلاد فارس، وكان ذلك بتشجيع الخلفاء المسلمين أنفسهم الذين كانوا يستقبلون هؤلاء العلماء والفلاسفة من كل صوب وحدب ويفتحون لهم خزائن المال حتى يتفرغوا للإبداع الفكرى والعلمى وقد قيل أن بعضهم كان يزن الكتب المترجمة والمؤلفة ذهبا ويعطيه للمؤلف أو للمترجم.

ولقد اتسع نطاق هذا التشجيع فلم يقتصر على الخلفاء والأمراء فقط، بل امتدت رعاية العلماء والمفكرين فشملت كل الأغنياء والموسرين إلى جانب الخلفاء، فكان هؤلاء الأغنياء ينشئون دور العلم الخاصة ودور الرباط التى يسكن فيها طلاب العلم ويتلقون الوجبات المجانية.

والحقيقة التى لم تغيب عن أحد أنه لم يعرف تاريخ الإنسانية قط وإلى عصرنا هذا عصرا ازدهر فيه العلم وتفجرت فيه ينابيع المعرفة وظهرت فيه كثرة من الفرق والمذاهب المختلفة بفضل تأثير الرعاية الرسمية وتشجيع الحكام والأمراء وأهل المال الأغنياء مثل العصر الإسلامى وخاصة فى ظل الدولة العباسية.

(٤) إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة فى ظل الدولة الاسلامية:

من المعروف أن المسلمين منذ السنة الأولى للهجرة بدأوا فى تكوين دولتهم الجديدة التى أخذت تتسع شيئا فشيئا بفعل الفتوحات الإسلامية حتى شملت معظم العالم المعروف أنذاك، وبالطبع فقد نجم عن ذلك مشكلات إدارية كثيرة بعضها سياسى وبعضها عسكرى وبعضها يتعلق بميدان الفقه والتشريع وكان لابد للمسلمين أن يجتهدوا ـ فيما لم يرد فيه نص ـ فى وضع حلول لهذه المشكلات التى استجدت ولم يكونوا يعرفونها من قبل.

وفى ثنايا هذه المشكلات الإدارية الناجمة عن نشأة الدولة واتساع رقعتها ظهرت مشكلات سياسية على جانب كبير من الأهمية مثل مشكلة "الإمامة" التى تلخصت فى التساؤل حول: من يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام بعد وفاته. ولقد شهد يوم "الثقيفة" بداية الجدل حول هذا الأمر ولم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام قد ورى التراب بعد. ورغم أن هذا اليوم قد شهد البيعة لأبى بكر رضى الله عنه، إلا أن الجدل حول هذه القضية ظل دائرا حول هذه القضية منذ ذلك اليوم مما أدى إلى ظهور الفرق المختلفة، وكل فرقة كان لها رأيها وحججها ولم تكتف هذه الفرق بالجدل حول مسألة "الإمامة"، بل بدأت تثير بعض المشاكل الفلسفية الأخرى منذ أواخر القرن الأول الهجرى مثل مشكلة "الجبر والإختيار" و مشكلة "الذات والصفات" ومشكلة "الخير والشر". وقد كانت المناقشات التى دارت بين الفرق الكلامية كالشيعة والمعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والجماعة توطئة لظهور الفلاسفة

الخُلص الذى لم يكن أمامهم إلا أن يعالجوا هذه القضايا وغيرها معالجة عقلية خالصة اجتهدوا أن تكون فى إطار إيمانهم بتعاليم الإسلام الحنيف.

(ب) العوامل الخارجية:

حركة الترجمة والفكر الوافد من الغرب اليونانى وبلاد الشرق:

جرت عادة المؤرخين وخاصة من المستشرقين على أن يربطوا بين حركة الترجمة التى بدأت فى أواخر العصر الأموى وازدهرت فى العصر العباسى وبلغت قمة ازدهارها فى عصر الخليفة المأمون (٢١٨ هـ) وبين ظهور الفلسفة فى العالم الإسلامى، مؤكدين من خلال ذلك أنه لولا حركة الترجمة ما ظهرت الفلسفة فى الإسلام. وهذا أمر أثبت حديثنا عن العوامل الداخلية السابقة خطأه.

ويجدر أن يلاحظ أيضا أنه لولا تلك العوامل الداخلية التى اعتملت فى البيئة الإسلامية فى عهد الإسلام الأول، ما كان يمكن للمسلمين أن يتفاعلوا مع تلك الثقافات الوافدة ولا أن يتبنى حكام العالم الإسلامى أنفسهم قيادة حركة الترجمة والدعوة إليها وتشجيعها بمختلف الوسائل. ومن هنا فأن ما يعتبره المستشرقون عاملاً خارجياً يمكننا رده بل واعتباره أحد العوامل الداخلية من زاويةما، فالدوافع التى أدت إلى بداية حركة الترجمة وازدهارها إنما هى دوافع إسلامية دينية فى المقام الأول.

إن المسلمين حينما قاموا بفتوحاتهم الشهيرة شرقا وغربا دخل تحت نفوذهم السياسى أبناء تلك الحضارات صاحبة التاريخ العريق والفلسفات المتعددة، وكان لزاما على المسلمين أن يلتحموا مع أبناء هذه الحضارات وأن يتفاعلوا مع ثقافاتها بدافع تلك الإيجابية وذلك الإنفتاح الذى حضهم عليه

الإسلام ودفعهم إليه دفعا. ومن ثم كان عليهم أن يقبلوا على معرفة تلك العقائد والفلسفات المختلفة لهذه البلاد، ولم يكن ذلك ممكنا والكثيرون منهم يجهلون لغات هذه البلاد إلا باستخدام المترجمين الذين يمكنهم نقل هذه المؤلفات إلى اللغة العربية.

ومن ثم فقد ظهرت حركة الترجمة كنتيجة ملحة للهفة المسلمين على التعرف على تلك العقائد والفلسفات الأخرى. وما ان بدأت تظهر هذه الكتب المترجمة سواء بجهود المترجمين الفردية أو بتشجيع من الخلفاء والأمراء والأثرياء، حتى بدأ نهم المسلمون فى الإطلاع عليها، وظهر من بينهم المترجمون والشراح والمفسرون، ولم يمض وقت طويل حتى بدأ ظهور الفلاسفة الذين استطاعوا تقديم الشروح الواضحة لهذه المؤلفات الفلسفية اليونانية، وبناء مذاهب فلسفية جديدة تساير القديمة وتتفوق عليها بما بث فيها من روح دينية إسلامية.

ولا يعنى ذلك أننا ننكر أثر الفلسفات والعقائد الأجنبية الوافدة وخاصة الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية، فالمعروف أن فلاسفة الإسلام كانوا فى معظمهم إما من المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية الممزوجة بعناصر الفلسفة الأفلوطينية الإسكندرانية، أو من المتأثرين بالفلسفة الأرسطية المشائية. والمعروف أيضا أن مذاهبهم الفلسفية إنما كانت تستهدف أساسا التوفيق بين الدين الإسلامى وتلك الفلسفات القديمة.

إن كل ما أردنا تأكيده هو أن حركة الترجمة التى قام بها المترجمون من مختلف الجنسيات فى ظل الدولة الإسلامية، إنما كانت بدوافع دينية إسلامية ولم تكن أمرا فرض على المسلمين رغم أنفهم!

والحقيقة أن هذه الحركة الواسعة للترجمة من اللغات اليونانية والفارسية والهندية والسريانية إلى اللغة العربية إنما كانت بمثابة الدرس الحضارى الأول الذى علمه المسلمون لأبناء الحضارات الأخرى؛ فقد فعل الغربيون نفس الشئ حينما بدأوا نهضتهم الجديدة فى مطلع العصر الحديث. ولقد دل درس نقل العلوم والفلسفات الأخرى للغة العربية على أن المسلمين لم يخشوا فى ذلك الوقت الإطلاع على تلك العلوم والفلسفات، بل كانوا يفضلون معرفتها ومواجهتها ومن ثم استطاعوا تجاوزها وتقديم فلسفتهم الجديدة الممزوجة بتعاليمهم الدينية للعالم. وقد استفاد العالم الغربى أعظم استفادة من الأمرين معا؛ من الترجمة العربية للنصوص الفلسفية اليونانية، ومن الفلسفات الإسلامية الجديدة التى قدمت أنضج صوره للتوفيق بين الدين والفلسفة. فهل يمكن لنا كمسلمين فى العصر الحاضر أن نستفيد نحن أيضا من هذين الأمرين؟!

ثالثاً

الكندى ينفى التعارض بين الفلسفة والدين

تمهيد:

حينما بدأت الفلسفة اليونانية تنتقل عبر ترجمة نصوصها إلى العالم الإسلامى بدأت تتشكل مواقف مختلفة تجاهها لدى المسلمين، وكل هذه المواقف إنما كانت نتيجة التساؤل عن أهميتها وجدوى نقلها إلى اللغة العربية؟! وجدوى التعرف عليها وخاصة وأن لدى المسلمين كتابهم المقدس "القرآن الكريم" الذى عالج كل القضايا التى سبق أن ناقشها الفلاسفة! وقد أخذ معظم الفقهاء ورجال الدين بالفعل موقف المعارضة للفلسفة وحاولوا اقناع العامة أوجمهور المسلمين بذلك وبدأوا حملاتهم ضد المترجمين والنقلة، وذلك فى الوقت الذى كان الموقف الأخر لدارس الفلسفة يتشكل شيئا فشيئا عبر الفرق الكلامية المختلفة التى وجدت فى الفلسفة أكبر سند منهجى يمكن الإستفادة منه فى تقوية الحجج وتعظيم البراهين ومن ثم تدعيم أركان الإيمان القلبى بالأدلة والبراهين العقلية، واستخدام التأويلات العقلية فى تفسير وشرح آيات القرآن الكريم لتدعيم المواقف المختلفة لهذه الفرق من كافة القضايا الكلامية المطروحة.

وقد تمخض عن كل ذلك ظهور الكندى أول الفلاسفة العرب الذى ولد فى حوالى عام ١٨٥هـ ولم يكن هارون الرشيد الخليفة العباسى الشهير قد توفى بعد، ورغم أنه كان منذ طفولته ممن يؤثرون العزلة والابتعاد عن

مخالطة الناس ويعف عن المهاترات والسباب ويخشى الخوض فى معارك الأدباء وعلماء الدين، إلا أنه ما ان نضج ووجد أن البيئة الفكرية تستدعى نشاط العقل وتتطلب همته بدأ يتجه إلى الإشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية والفلكية وجاء ذلك نتيجة طبيعية لإتصاله بأشهر خلفاء بنى العباس المأمون والمعتصم أولا، ولإتصاله برجال الدين ثانياً، وكذلك لإرتباطه واتصاله بالنقلة ثالثاً.

(أ) معنى الفلسفة فى "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله":

وقد تنبه الكندى منذ البداية إلى حساسية مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة ولذلك كتب رسالته الشهيرة فى الفلسفة موجهة إلى الخليقة "المعتصم بالله" وكانت هذه الرسالة أول ماكتب من الفلاسفة فى محاولة ازالة التعارض بين الفلسفة والدين، وفى الكشف عن أهمية الفلسفة وضرورة دراستها.

وقد بدأها الكندى ببيان معنى الفلسفة قائلا "أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان "ولذلك فقد اعتبر الكندى الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة ولذلك فإن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق". وأوضح كذلك معنى الفلسفة الأولى التى يطلق عليها أيضاً "الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة "قائلاً" أنها "علم الحق الأول الذى هو علة كل حق" أى أنها تتوجه أساسا لدراسة ومعرفة الله الذى هو الحق الأول وعلة كل حق.

(ب) دفاع الكندى عن الفلسفة وضرورة دراستها:

ولما أكد الكندى على هذا التعريف للفلسفة عموما وللفلسفة الأولى خصوصا باعتبارها علم يبحث الفلاسفة فيه عن الحق عموما وعن الحق

الأول خاصة، أمكنه بعد ذلك الدفاع عنها دفاعا يمكن تلخيصه فى هذه الحجج الثلاث:

(١) أن علم الربوبية (الفلسفة الأولى) من الفلسفة؛ وهو يعنى بذلك أن البحث عن الله صفاته ووحدانيته وتأكيد وجوده بالبراهين العقلية، أحد مباحث الفلسفة وقد أسماه هو علم الربوبية. فإذا كان الفلاسفة الأوائل قد بحثوا عن وجود الإله وعن صفاته فينبغى فى رأيه أن نشكرهم على ذلك. ونحمد لهم ما وصلوا إليه من الحق بعقولهم لا أن نهاجمهم، ولقد هاجم الكندى كل الذين هاجموا الفلاسفة والفلسفة قائلا "ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة".

(٢) أن ما جاء به الرسل جاء موافقا لحقائق الفلسفة؛ فالرسالات السماوية جميعها قد أتت - على حد تعبير الكندى - بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضاده للفضائل فى ذواتها وايثارها. وهذا هو ما أكد عليه هؤلاء الفلاسفة، فلماذا إذن لا نأخذ عنهم ونقدر عملهم ونرفع من شأنهم بعدما سهلوا لنا الطريق العقلى لإدراك الحقيقة؟!

(٣) أن الأخذ بالفلسفة والتعرف عليها ودراستها مسألة ضرورية سواء لدى من أوجبوا دراستها أو لدى من رفضوا ذلك؟ لأنه كما يقول الكندى - إن تساءلنا عن اقتناء الفلسفة "يجب أو لا يجب، فإن قالوا يجب وجب عليهم طلبها، وان قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا. واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء

بحقائقها ـ أى من الفلسفة ـ فواجب اذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم".

وهذه الحجة الأخيرة حجة منطقية تؤكد على أهمية الفلسفة وضرورتها سواء لدى المدافعين عنها أو لدى الرافضين لها. فأهمية التفلسف فى الحالتين واضحة حيث أن على هؤلاء وأولئك أن يتعرفوا على معنى الفلسفة ودراسة الفلسفات السابقة.

لقد أدرك الكندى اذن بحسه الواعى وايمانه العميق أن الحقيقة واحدة، ولم يتردد فى قبول الحقيقة أينما كان مصدرها. ولما وجد أن غرض الفلسفة إنما هو المسعى العقلى فى طلب الحق، واكتشف أن هذا هو نفسه غرض الشريعة الإسلامية فقد دعا إلى دراسة الفلسفة وقدم أدلته على ضرورة ذلك، ورأى ضرورة التعرف على أراء الفلاسفة السابقين حتى لو كانوا مخالفين لنا فى الدين والملة.

والحقيقة أن هذه الأدلة التى قدمناها للكندى كانت هى الأساس الذى استند إليه فلاسفة الإسلام الذين حاولوا بعد ذلك التوفيق بين الفلسفة والدين أو الجمع بين الحكمة والشريعة.

رابعاً
الفارابى وصور عديدة للتوفيق
بين الدين والفلسفة

تمهيد:

سار الفارابى (الذى عاش فيما بين عامى ٢٥٩-٣٣٩ هـ) على خطى الكندى فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، وان كان قد تفوق عليه كثيرا فى مكانته. وفى فلسفته ومؤلفاته وشروحه على فلاسفة اليونان. وقد لقب الفارابى بالمعلم الثانى والمعروف أن أرسطو كان يلقب بالمعلم الأول. وقد استحق الفارابى هذه المكانة وذلك اللقب عن جدارة ولأسباب عديدة؛ فقد قضى حياته كلها فى التعليم والتحصيل متنقلا من بلد إلى بلد يسعى إلى معرفة كل جديد سواء كان لغة أو فلسفة أو علوم فنبغ فى كل ذلك. كما أنه ـ رغم الشهرة الواسعة والمكانة الرفيعة التى احتلها بين معاصريه من العلماء والفلاسفة ـ ورغم صلته الوثيقة بالحكام فى عصره وخاصة سيف الدولة الحمدانى، كان يفضل حياة الزهد والتقشف والتفرع للكتابة والتعليم فى الفلسفة والعلوم.

وقد جاءت فلسفة الفارابى التوفيقية على صور عديدة منها ما يتعلق بنظرته العامة إلى الفلسفة ـ والفيلسوف، ومنها ما يختص بمحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون و أرسطو أولا وقبل أن يوفق بين أرائهما وبين الإسلام، ومنها ما يختص بالفلسفة الإجتماعية والسياسية التى آمن بها والتى يلحظ فيها المرء تفرده وقدرته البارعة على الجمع بين معتقداته الدينية الإسلامية

وبين آراء الفلاسفة السابقين وخاصة أفلاطون فى نسيج واحد.

(أ) معنى الفلسفة ودور الفيلسوف:

لقد نظر الفارابى إلى الفلسفة باعتبارها الصناعة التى تؤدى إلى إصابة الحكمة لمن يتمتعون بجودة التمييز الناتجة عن جودة الذهن. واقتناء الحكمة - أى معرفة الحق على طريقة الفلاسفة - يعنى اقتناء الأشياء الجميلة نظرا وعملا؛ فهناك فى نظره الجمال النظرى الذى هو المعرفة النظرية للحقيقة على أساس من التأمل المتصف بالحكمة. وهناك الجمال العملى الذى هو السلوك الفاضل الذى يتخذ من الموقف الوسط حدا يلتزم به فلا يتجه إلى أحد الطرفين المرذولين.

إن الفارابى يعتبر أن من نال الحكمة وعرف الجمال نظريا وعمليا على النحو السابق يكون هو الإنسان السعيد حقا، فالفلسفة هى الطريق إلى تحصيل السعادة ونيلها لأن السعادة فى جوهرها تأمل ولذة وبهجة نتيجة هذا التأمل، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السعادة والبهجة إلا إذا أدت به تأملاته إلى إقامة التوازن بين مطالب الجسم ومطالب العقل، فعرف الوزن الحق لكل شئ وزهد فى الدنيا وفى الشهوات الحسية الجسدية وفى المال وفى كافة الأشياء الزائلة لأن الإنسان كان روحى عاقل فى الأساس وسعادته إنما تكون بتحقيق طبيعته التى تخصه والتى يتميز بها عن بقية الكائنات الأخرى.

(ب) التوفيق أو الجمع بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو):

لقد كان الفارابى يؤمن مثل الكندى بوحدة الحقيقة، وهذا مادعاه فى الأساس إلى الإهتمام بمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة وأن يبلى فيه بلاء لم يضاهيه فيه أحد - ولما كان أفلاطون وأرسطو هما أكبر الفلاسفة

اليونانيين وأعظمهم شأنا وأكثرهم تأثيرا فى العالم الاسلامى، فقد شغل الفارابى بمحاولة التوفيق بين رأييهما وخاصة فى المسائل الإلهية التى كان يقوم عليها جوهر محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة. فقد كان من المعروف فى العالم الاسلامى أن افلاطون أقرب إلى القول بخلق العالم بينما كان أرسطو أميل إلى القول بقدم العالم لأنه يقول بقدم المادة كما أشرنا إلى ذلك سابقا. ولكن الفارابى حاول تبرئة أرسطو من أفكار خلق العالم وفسر آراءه على نحو أخر، فقال أن الله عنده هو "السبب الأول" والسبب الأول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه، فكل شئ له سبب وكل سبب له سبب متقدم عليه وهكذا حتى نصل إلى السبب الأول الذى لا يتقدمه سبب من الأسباب وإلا وقعت فى الدور والتسلسل وهما باطلان.

وهذا السبب الأول "واحد" لا يتكرر، بسيط لا يتغير لأنه لو تكرر أو تغير لا ختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه وقد إنتهت إليه جميع الأسباب. وهذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود، ولا يمكن أن يكون هذا السبب الأول هو " العالم" لأنه متكرر متغير فلا بد له من سبب متقدم عليه.

ومن ثم تنقسم الموجودات إلى قسمين: قسم "واجب الوجود" يستلزم العقل وجوده لامحاله وهذا هو السبب الأول أو "الله" الذى يوصف بكل صفات الكمال وعلى رأسها أنه "واحد" لا يقبل التعدد أو النقص. وقسم "ممكن الوجود" أى يمكن وجوده وفق مشيئة "واجب الوجود"، فهو قسم يفتقر فى وجوده إلى سبب أى أنه مخلوق، وينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بسبب واجب.

والحقيقة أن هذه المحاولة من الفارابى لتحسين صورة رأى أرسطو فى مسألة "الخلق" إنما تقوم على استخدام مصطلحات ابتدعها الفارابى نفسه وليست لأرسطو هى: "واجب الوجود" و "ممكن الوجود" فالتمييز بين "الواجب" و "الممكن" تمييز فارابى على غرار التمييز الأرسطى بين "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل".

كما أن هذه المحاولة الاجتهادية من الفارابى فى محاولته نفى قول أرسطو بإنكار خلق العالم قد قامت على قرائته لكتاب نقله المترجمون خطأ بعنوان "أثولوجيا أرسطو طاليس" أو "الربوبية" وهو فى الحقيقة لم يكن كتابا لأرسطو بل ثبت بعد ذلك أنه جزء من كتاب لفيلسوف العصر الاسكندرى الشهير أفلوطين "كتاب التاسوعات".

على كل حال، فإن الخطأ هنا لم يكن خطأ الفارابى بل كان خطأ المترجم عبد المسيح بن ناعمه الحمصى الذى نقل ذلك الكتاب إلى العربية، ويظل للفارابى هنا أجر اجتهاده فى التوفيق بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) على اعتبار أنه قام بهذه المحاولة لإيمانه العميق بأن الحقيقة فى جوهرها واحدة، وان كان الخلاف ظاهرا فى بعض المواضع بين أفلاطون وأرسطو فإنه يمكن ببعض التأويل التقليل من هذا الخلاف والوصول إلى نقاط الإلتقاء بين رأييهما، وهذا هو نفس ما فعله الفارابى فى محاولته الأخرى الأكثر عمومية فى التوفيق بين أرائهما وكذلك أراء أفلوطين وأراء الرواقيين وبين الإسلام، فجاء مذهبه الفلسفى جامعا بين مذهب أفلاطون عن "المثل الأبدية" ومذهب أرسطو فى الحركة والتمييز بين العلل (المادية والصورية أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل)، ومذهب الرواقيين فى النفس

العاقلة وتداخلها مع المادة فى جميع الأجسام وفى ثنايا العالم، ومذهب أفلوطين عن "الفيض" أو "الصدور".

وقد جمع الفارابى بين كل هذه الأراء وبين إيمانه الشديد بدينه الإسلامى فقدم رؤيته العقلية للوجود وللعالم متسقة مع العقيدة الدينية. وان شاب هذه المحاولة بعض التجاوزات التى ألمح إليها بعد ذلك "الغزالى" فى "تهافت الفلاسفة"، فإنها كانت تدور فى الواقع فى دائرة الإختلاف في الرأى والإجتهاد فى التفسير. فالذى اتفق عليه بين الدارسين الثقاة أن فلسفة الفارابى فلسفة إسلامية لاغبار عليها، فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكرى حرجا ولا موضع ريبة أو شك.

ولعل ذلك يتضح تماما اذا ما نظرنا فى ثالث وجه من وجوه التوفيق عنده فى فلسفته الإجتماعية والسياسية.

(جـ) فلسفته الإجتماعية والسياسية:

تقوم فلسفة الفارابى الإجتماعية والسياسية أو المدنية على حد تعبيره على أساس متين من التوفيق بين "الوحى" و "العقل"، والقارئ لكتابه الشهير "أراء أهل المدنية الفاضلة" يدرك أنه أمام فيلسوف إسلامى فذ يحاول فى فلسفته أن يهضم كل التراث الفلسفى السابق ليتحاوزه من خلال تلك الصبغة الإسلامية الواضحة التى جعلت فلسفته السياسية أكثر مرونة وأكثر شمولا من فلسفات السابقين.

ومنذ البداية يقر الفارابى أن الإنسان مفطور على أن يكون المجتمع ويبنى المدن وأن أى إنسان فرد لا يستطيع أن يعيش حياته فردا، بل لا بد أن يجتمع مع غيره من الأفراد ليكونوا مجتمعا يحقق لهم مطالبهم المادية والمعنوية، وتكون العلاقة بين أفراده كما صورها الفارابى كالعلاقة بين

أجزاء البدن الواحد التي تتعاون كلها ليؤدى الإنسان وظيفته ودوره على الوجه الأكمل.

وقد أدرك الفارابى أن التعاون بين أجزاء البدن إنما يتم بصورة تلقائية طبيعية، بينما التعاون بين البشر فى المجتمع يتم بصورة إرادية على أساس من إختيار البشر بإرادتهم الواعية.

(١) التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة:

وقد تجاوز الفارابى أفلاطون فى تحليلاته السابقة كما تجاوزه أيضا حينما قرر أنه ينبغى التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات غير الكاملة أو الناقصة. وقد قصد بالمجتمعات الناقصة تلك المجتمعات التى لا تفى بكل مطالب الفرد المادية والمعنوية مثل مجتمع المنزل أو مجتمع السكة أو مجتمع القرية... الخ. وهى بالطبع مجتمعات لا تستطيع أن تفى بكل احتياجات الفرد. أما المجتمعات الكاملة فقد ميز فيها الفارابى بين ثلاث هى العظمى والوسطى والصغرى؛ أما العظمى فهى اجتماع الجماعة البشرية كلها فى المعمورة، أما الوسطى فهى اجتماع أمة بأكملها فى جزء من المعمورة، أما الصغرى فهى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

والجدير بالملاحظة هنا أن الفارابى تصور ولأول مرة أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا هو أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة، وبالطبع فإن لهذا التصور الفارابي أصوله الإسلامية اذ أن الإسلام يهدف إلى اجتماع العالم كله تحت لواء الإسلام دينا ودولة. كما أنه حينما أشار إلى الإجتماع الثانى اجتماع أمة

فى جزء من المعمورة فإنما كان مستفيدا من واقع الأمة الاسلامية التى كانت أمة ينطوى تحت لوائها أجناسا وشعوبا مختلفة استظلت بدين الإسلام وبدولته وقد ركز الفارابى بعد ذلك فى تحليلاته على الصنف الثالث من أصناف المجتمعات الكاملة، مجتمع أهل المدينة إيمانا منه بأنه لو صلح مجتمع المدينة لصلح اجتماع الأمة كلها، بل لأمكن قيام اجتماع العالم كله فى دولة واحدة. فما هى شروط صلاحية مجتمع المدينة فى نظره؟

إن أهم هذه الشروط هو أن يقوم هذا الإجتماع على التعاون بين الأفراد، وأن يقوم كل واحد منهم بدوره ويؤدى وظيفته حسب مؤهلاته الطبيعية وحسب مؤهلاته المكتسبة بحيث يتوافر فى المجتمع كل ما يحتاجه من مهن ووظائف.

لقد آمن الفارابى بما قاله أفلاطون قبل ذلك حول أهمية دور الرئيس أو الحاكم فى الدولة، وان كان الفارابى قد زاد على سابقه تشبيهية لدور الحاكم بدور "القلب" فى الجسم، فكما أن القلب يقوم بدور الرئيس لبقية الأعضاء ولولا قيامه بوظائفه ما قامت للجسم قائمة، فكذلك الحاكم فى المدينة، ولكليهما مكانة تشبه مكانة الإله بالنسبة للنظام الكونى ككل.

(٢) الحاكم الأمثل: صفاته ومؤهلاته:

ولذلك فقد أفاض الفارابي فى التركيز على الحاكم وبيان دوره ومؤهلاته وصفاته. وقد قال عموما بأنه لا يصلح للرئاسة إلا انسان تحقق فيه شرطان: أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع، والأخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات إرادية. إذ لا يصلح لرئاسة المدينة فى نظره إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال.

وهذا يعنى عند الفارابى أن الحاكم إما ان يكون نبيا اصطفاه الله فكشف له عن الحكمة وأهداها له عبر الوحى، أو يكون فيلسوفا استطاع بقدراته العقلية أن يتصل بالعقل الإلهى وأن يستمد منه الحكمة والمعرفة.

إن أكمل الحكومات عند الفارابى بالطبع إنما هى الحكومة التى يقودها النبى المصطفى من الله سبحانه وتعالى، تليها حكومة الفيلسوف الذى لا تقتصر مؤهلاته وصفاته على الصفات العقلية فقط كما عند أفلاطون، بل إن الحاكم الفيلسوف عند الفارابى ينبغى أن تتوافر فيه صفات روحية ودينية معينة إلى جانب الصفات العقلية والمؤهلات الجسدية. وقد عدد الفارابى اثنى عشرة صفة ينبغى أن تتوافر فى الحاكم، منها ما يتعلق بالجسم مثل "أن يكون تام الأعضاء"، "وأن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه" و"أن يكون جيد الفطنة ذكيا"، ومنها ما يتعلق بالقدره على التعبير عما يجول بفكره مثل "أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانه تامة"، ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة فى الإستفادة منه مثل "أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه"، وقد ركز الفارابى على الصفات الأخلاقية التى ينبغى أن تتوافر فى ذلك الحاكم، ومنها "أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح" و "أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله" "وأن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم وأهلهما"، و "أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى ينبغى أن يفعله جسورا عليه غير خائف ولا ضعيف النفس".

ولعل السؤال الذى يراودنا الأن هو: ماذا نفعل لو لم يوجد الحاكم الأمثل الذى يتمتع بكل هذه الصفات؟!

لقد كان أفلاطون يرى أنه لو لم يتوافر الحاكم الفيلسوف لانتفى الفضل عن المدينة ولغاب عنها أهم مقوماتها ولتحولت إلى مدينة يحكمها حكومة فاسدة، بينما نجد أن الفارابى أكثر منه مرونة حينما يلاحظ بنفسه أن اجتماع هذه الصفات فى شخص واحد أمر عسير ونادر فإن وجد مثل هذا الشخص فهو الرئيس الفاضل بلا منازع، وان لم يوجد فإنه يمكن أن يعهد بالرياسة لمن اجتمعت فيه ست شرائط أهمها أن يكون حكيما، والثانى أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن التى دبرها الأولون للمدينة، والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط ويكون متحريا بما يستنبطه صلاح حال الأمة، والخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الأولين، والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب وكذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية.

وإذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الستة وأنعمنا النظر فيها لوجدنا أنها كشفت عن الوجه الإسلامى لرأى الفارابى حول الحاكم الأمثل، ولسنا بحاجة إلى تقديم الأدلة من الأيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التى تؤكد مدى تمثل الفارابى للصفات التى يفترضها الإسلام فى الحاكم.

وتبدو مرونة الفارابى السياسية أكثر حينما يقول بأنه "إذا لم تتوافر هذه الصفات الستة فى شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل، فإن وجد اثنان أحدهما حكيم والأخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة"، "وإذا تفرقت هذه الشرائط الستة فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد

والرابع فى واحد والخامس فى واحد والسادس فى واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل".

فالفارابى هنا إنما يدعو لما يمكن أن نطلق عليه "المجلس الرئاسى" الذى يمكن أن يحكم المدينة فى غياب إمكانية وجود الحاكم الفرد الذى تتوافر فيه إما الصفات الاثنى عشر أو الصفات الستة السابق الإشارة إليها. ونلاحظ أنه يعلق نجاح هذا المجلس الرئاسى فى الحكم على "التلاؤم" أو الإنسجام الذى ينبغى أن يتوافر بين أعضائه، فهذا التلاؤم أو الإنسجام هو بالقطع الذى سيحقق امكانية التعاون بينهم للوصول بدولتهم وبمواطنيهم إلى السعادة المرجوة.

والجدير بالملاحظة هنا أن الفارابى قد اشترط دائما "الحكمة" فيمن يكون رئيسا سواء حكم بمفرده أو حكم مع مجلس رئاسى. فالحكمة كما أكد إنما هى "جزء الرياسة الذى إن انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة". ولذلك فهو يوحد بين المدينة الفاضلة وبين وجود هذا الحاكم الفاضل الحكيم، فإن لم يوجد لم تكن المدينة فاضلة حتى لو توافرت فيها سائر الشرائط الأخرى.

(٣) مضادات المدينة الفاضلة:

ولذلك فإن الفارابى يتحدث فى ضوء ذلك عن ما أسماه بمضادات المدينة الفاضلة، وهو يختلف فى هذا أيضا عن أفلاطون الذى تحدث عن التطور الذى يمكن أن يطرأ على حكومة الفلاسفة وينتج عنه وجود ما أسماه بالحكومات الفاسدة؛ فالفارابى لا يتحدث عن تطور يلحق بنوع الحكم فقط، وانما يتحدث عن انهيار المدينة الفاضلة تماما إن لم يوجد فيها الحاكم الفاضل

الحكيم حيث سيغيب عنها الفضل والحكمة وبالتالى فإن حديثة عن المدن غير الفاضلة إنما هو حديث عن مدن أخرى تختلف فى مقوماتها عن مقومات المدينة الفاضلة. وقد حدثنا عن أربعة منها هى: المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المُبدلة والمدينة الضالة.

أما المدينة الجاهلة "فهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها". وقد عدد الفارابى صورا مختلفة من هذا الجهل وتحدث عن عدة مدن جاهلة وليس عن مدينة واحدة مثل المدينة الضرورية ومدينة الكرامة ومدينة التغلب ومدينة الخسة والشقوة.

أما المدينة الفاسقة، فهى تلك "التى أراؤها الأراء الفاضلة والتى تعلم السعادة والله عزوجل وكل شئ سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون أفعالها أفعال أهل المدينة الجاهلة". فالمقصود بالمدينة الفاسقة اذن أنها هى تلك المدينة التى ينفصل لدى أهلها القول عن الفعل؛ فأهلها يعرفون الحق والفضائل ويسلكون سلوك الجهلاء بمعنى الحق وبمعنى الفضيلة.

أما المدينة المُبدلة فهى "التى كانت أراؤها وأفعالها فى القديم أراء المدينة الفاضلة وأفعالها غير أنها تبدلت فدخلت فيها أراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك"، أى أن أهلها بدلوا الأراء والأفعال التى كانت سائده فى المدينة الفاضلة، فحق أن تسمى مدينتهم بالمدينة المبدلة، فقد انحرفوا عن الحق والصواب قولا وفعلا.

أما النوع الرابع من أنواع المدن غير الفاضلة فهو "المدينة الضالة"، وهى "التى كانت تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه وتعتقد فى الله عزوجل أراء فاسدة. ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور". وواضح من ذلك أن أبرز ما يميز هذه المدينة عن سابقتها هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب.

وبانتهاء الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة ينتهى حديثنا عن تصور الفارابى للمجتمع الأمثل ومضاداته، وقد اتضح لنا مدى أصالة الفارابى فيما قدم رغم تأثره بأراء أفلاطون ومدينته الفاضلة.

فبالاضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من فروق بين أفلاطون والفارابى كانت فى جوهرها نتيجة تأثر الفارابى بعقيدته الإسلامية وبالدولة الإسلامية التى عاش فيها، نجد أن ثمة فروقا أخرى مثل أن الفارابى لم يحاول فى فلسفته تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة. كما أن الفارق الأكبر بين الفيلسوفين يظل واضحا حينما نعلم أن أفلاطون كان يسعى إلى تكوين مدينة فاضلة يكون جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات يستخدمها الأحرار فى الأعمال اليدوية، بينما اتسعت رؤية الفارابى حول المدينة لتشمل إمكانية أن يتحد البشر جميعهم فى دولة عالمية واحدة لافرق فيها بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى.

خامساً

الغزالى وموقفه من الفلسفة والفلاسفة

(أ) تمهيد: ابن سينا يتابع موقف الفارابى التوفيقى:

من المعروف أن ابن سينا قد تابع الفارابى فى فلسفته التوفيقية وكان يعتبره أستاذه العظيم الذى فتح أمامه مغاليق الفلسفة وخاصة الفلسفة الأولى أو ما يعرف بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. ومع ذلك فقد اكتسبت الفلسفة الإسلامية على يد ابن سينا طابعا خاصاً هو الطابع الإشراقى الصوفى الذى برز فى كتابه عن الفلسفة المشرقية الذى اشتهر منه الجزء الخاص بالمنطق المعنون بـ "منطق المشرقيين".

ولقد انتشرت النزعة التوفيقية فى الفلسفة الإسلامية مع ابن سينا انتشارا واسعا لم يحد منه فى الواقع إلا حملة الغزالى الشهيرة على الفلاسفة. والجدير بالإعتبار هنا أن نعرف أن الإمام الغزالى (الذى عاش فيما بين عامى ٤٥٠هـ و ٥٠٥هـ) كان من أعظم الشخصيات الفلسفية الإسلامية وأكثرها عمقا وأصالة رغم أنه قاد تلك الحملة المزعومة على الفلاسفة. فالواقع أنه قبل أن يكتب "تهافت الفلاسفة" الذى شن فيه هذه الحملة كتب "مقاصد الفلاسفة"، فلم يكن من أولئك الذين يهاجمون الفلاسفة عن جهل ودون أن يعرفوا ما هى الفلسفة وماذا قال هؤلاء الفلاسفة.

(ب) موقف الغزالى من الفلسفة:

ومن جانب آخر، فإن الغزالى لم يهاجم الفلسفة بكافة فروعها بل على العكس؛ فلقد أدرك أن المنطق والرياضيات والطبيعيات والأخلاق والسياسة ـ وهى جميعا كان ينظر إليها باعتبارها فلسفة فى ذلك الوقت ـ إنما هى فروع

لاغبار عليها بل حض المسلم على أن يقرأها ويتعلم منها ويأخذ عن علمائها، وهو نفسه قد استفاد منها جميعا في فلسفته الدينية وعلى سبيل المثال فقد استفاد الغزالى كثيرا من علم المنطق في دراساته في علم أصول الفقه و كان أشهر ما كتب في ذلك كتابية "القسطاس المستقيم" و "المستصفى في علم الأصول".

وقد وقف الغزالى أمام باب الإلهيات من الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) فوجد فيه أكثر أغاليط الفلاسفة وحصر مجموع ما غلطوا فيه فوجده يرجع إلى عشرين أصلا منها ثلاثة خرجوا فيها على كافة الإسلاميين وهي:

(١) انكارهم بعث الأجساد فهي في رأيهم لا تحشر. وإنما الثواب والعقاب فهو للأرواح المجردة دون الأجساد.

(٢) قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات بينما يؤمن كافة المسلمين بالآية الكريمة "لايعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء".

(٣) قولهم بقدم العالم وأزليته.

والحقيقة أنه رغم اجتهاد الفلاسفة المسلمين في تأويلاتهم التوفيقية وخاصة الفارابي وابن سينا، فإن لديهما موقفين يعز الدفاع عنهما ومن ثم استحقا هجوم الغزالى عليهما؛ أولهما: الإكتفاء بفكرة "الصنع" على غرار أفلاطون وهي ليست شيئا مختلفا كثيرا عما كان يسمى لدى أفلوطين بالفيض أو بالصدور، وهذا أمر لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي يعتمد على قدرة الله البارئ وارادته التي تقول للشئ "كن فيكون". وثانيهما: قصرهما العلم الإلهي على الكليات أو محاولة مده عن طريقها إلى الجزئيات، وهذا لا يحقق تماما ما أثبته القرآن من أن الله قد أحاط بكل شئ علما.

ومع ذلك فلا ينبغى أن يظنن أحد أن فيلسوفى الإسلام (الفارابى وابن سينا) قد قالا بذلك زندقة وكفرا كما اتهمهما الغزالى وبعض غلاة الفقهاء، بل الحقيقة أنهما قصدا من ذلك الإمعان فى تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة أى أنهما سارا مع منطق العقل إلى النهاية فتجاوزا حد العقيدة الإيمانية فى هذين الأمرين بالذات، ومن ثم فقد طالبهما الغزالى وطالب تلاميذهما بالرجوع إلى جادة الصواب والعدول عن كل ما يخالف الدين الإسلامى.

والجدير بالاعتبار والنظر هنا أن حملة الغزالى وانتقاداته كانت على الفلاسفة فقط وبالذات فى هذه المواضع التى خرجوا فيها عن جادة الصواب والحق. ولم يكن هجومه كما هو شائع على الفلسفة ذاتها؛ فهو لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل كما أشرنا سابقا. كما أنه قد اعتمد هو نفسه المنهج الفلسفى العقلى واستند إليه فى كل ما ذهب إليه حتى انتهى فى أواخر حياته إلى "التصوف" فاعتمد المنهج النورانى الكشفى وإن كان لا يزال يحترم العقل ويجعله أحد المعايير للحكم على كل ما يخالف الحق والحقيقة حتى فيما يتعلق بقياس نتيجة التجربة الصوفية ذاتها، فلقد كان الغزالى يؤمن فى هذا الصدد أنه من الممكن أن ينكشف للصوفى عما لا يمكن للعقل ادراكه، ولكن ليس من الممكن اطلاقا أن يكشف له عن شئ يحكم عليه العقل بالإستحالة. فالعقل هو الميزان الذى قيضه اللـه للإنسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

(جـ) دور العقل فى الشريعة الإسلامية:

وكذلك فقد كان للغزالى ـ موقفا متوازنا من مسألة التوفيق بين الشرع والعقل يعبر عنه فى قوله "إعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لم

يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس، والشرع كالبناء، ولن يغنى أس مالم يكن بناء ولن يثبت بناء مالم يكن أس".

فقد أمن الغزالى اذن بدور العقل فى بيان العقيدة والشريعة وتقديم الحجج والأسانيد على صحتها ويقينها. إن إيمانه بدون العقل وبضرورة اتباع المنهج العقلى فى الوصول إلى الحقائق يقوم على فكرتين أساسيتين يذكراننا بديكارت رائد الفلسفة الغربية الحديثة فى القرن السابع عشر هما: "الشك" و "الحدس العقلى". أما عن دور الشك وأهميته فى الوصول إلى الحقيقة فيقول الغزالى: "ان الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال". وقد وصف الغزالى نفسه كيف عاش تجربته المعرفية وكيف انتقل فى ثناياها من الشك إلى اليقين فى كتابه "المنقذ من الضلال".

أما عن دور الحدس العقلى فى الإمساك بالحقيقة والوصول إلى اليقين فيقول فليسوفنا "إن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى منه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقاربا لليقين مقاربة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وانكارا فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ـ فلو قال لى قائل" لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب فى معرفتى ولم يحصل لى منه إلا التعجب عن كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا".

وهكذا يعلمنا الغزالى من خلال نصوصه السابقة الواضحة أن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا باتباع هذا المنهج العقلى الذى يبدأ بالشك وينتهى إلى اليقين، ولا يقين إلا إذا قام العقل بدوره وأمسك بالحقيقة واضحة ناصعة عن طريق "الحدس" الذى هو عبارة عن رؤية عقلية مباشرة للحقيقة لا يحتاج معها الإنسان إلى أى استدلال.

ويكفينا هذا من الإمام الغزالى لندرك أنه لم يكن مجرد فقيه أو متصوف أو متكلم أو بالجملة لم يكن مجرد رجل دين عادى يدافع عن عقيدته، بل كان فيلسوفا يملك من المنهج العقلى والأدلة البرهانية ما يمكنه به الوصول إلى الحقيقة والرد على منكريها سواء كانوا من الفلاسفة أو من غيرهم.

سادساً

ابن رشد

وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع

(أ) تمهيد: مكانة ابن رشد الفلسفية:

كادت حملة الغزالى على الفلاسفة فى كتابه "التهافت" أن تقضى على ازدهار الفلسفة فى المشرق العربى إلا أنها ازدهرت فى المغرب العربى على يد ابن طفيل وابن باجه وابن رشد، وكتب للفلسفة على يد الأخير ازدهارا وانتشارا ليس فى العالم الإسلامى فقط بل وأيضا فى العالم الغربى، فقد كان ابن رشد أكثر فلاسفة العالم الإسلامى تأثيرا فى فلاسفة أوربا فى أواخر العصر الوسيط وعصر النهضة والعصر الحديث وكانوا يلقبونه فى أوربا بـ "الشارح الأكبر" لأنه بالفعل كان أكثر من فهم أرسطو وأكثر من شغل بتقديم الشروح المتميزة على فلسفته على وجه لم يظهر فيه لأول مرة فى العالم الاسلامى أى خلط أو سوء فهم نتيجة أنه أدرك أخطاء السابقين عليه واكتشف الوجه الحقيقى لفلسفة أرسطو وهو "العقلانية المحضة".

ولا شك أنه قد تأثر بأرسطو فيلسوفه المفضل كثيرا سواء فى كتاباته الفلسفية أو الفقهية. ومن المعروف أن ابن رشد كان متبحراً فى الفقه لدرجة أنه لقب بأوحد عصره فى الفقه ووضع فيه كتابه الشهير "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه"، كما تولى وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس ولعل ذلك التبحر فى الفقه ساعده على أن يقدم أقوى رد على تلك الحملة التى شنها الفقهاء بتأثير الغزالى على الفلاسفة، كما نجح فى تأكيد نقاط الإتفاق بين الفلسفة والدين أو باصطلاحه بين العقل والشريعة.

(ب) رده على الغزالى والمتكلمين:

كتب ابن رشد كتابه "تهافت تهافت الفلاسفة" فى الرد على كتاب الغزالى السابق الإشارة اليه، وعلى كل من هاجموا الفلاسفة أو الفلسفة. وأكد منذ البداية على أن من واجب الجميع أن يحترموا الفلسفة ويقدروا الفلاسفة حتى إذا ما اختلفنا معهم أو حتى اذا أخطأوا، فالواجب فيما يرى ابن رشد أن لاننكر فضلهم فى النظر العقلى، فلو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا علينا وعلى جميع من عرف هذه الصناعة أن يشكرهم عليها وأن يستفيد منها.

أما فيما يتعلق بالمسائل التى أخذها الغزالى على الفلاسفة فقد رد عليها ابن رشد مسأله بعد أخرى مؤكدا أنه من الضرورى فيما يتعلق بفكرة الألوهية أن نخاطب الناس على قدر عقولهم وأن نميز بين تصويرين متميزين؛ أحدهما للعامة والأخر للخاصة، الأول خطابى والثانى برهانى. وقد عاب على المدارس الكلامية أنهم بلبلوا أذهان العامة وعقدوا الأمور على الجماهير، كما عاب على الغزالى أنه كشف فى تهافته عن أمور كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة وألا يشغل بها العامة.

على كل حال، فإن هذه المحاورات الفكرية بين الفلاسفة من جهة وبين الفقهاء والمتكلمين من جهة أخرى، وبين كل واحد من هؤلاء أو أولئك وبين رفاقه إنما تمثل ظاهرة فكرية صحية برهنت على حيوية المسلمين وإعمالهم للعقل وللإجتهاد فى كل شئ. وقد كان ذلك الصدام الشهير بين الغزالى وبين الفلاسفة السابقين عليه من جهة، وبين الغزالى وابن رشد من جهة أخرى أكثر دلالة على أن الخلاف والإجتهاد فى الرأى لم يكن يفسد للود قضية بين

مفكرى العالم الإسلامى، وذلك كان تعبيرا حيا على مدى وعى المفكرين المسلمين وفهمهم العميق لدينهم ودنياهم فى آن معا.

(جـ) التوفيق بين العقل والشرع:

لقد كان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، كما كان أكثرهم جرأة فى الرد على حملات المناهضين للفلسفة وللفلاسفة.

وقد وضع فى ذلك كتابيه الهامين "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال" و "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة".

وقد عرض ابن رشد لموقفه الواضح فى هذه القضية مستخدما الإصطلاحات الفقهية، حيث بدأ الكتاب الأول بتساؤل حول: هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟! وقد انتهى فى اجابته على هذا التساؤل إلى أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به. ومن ثم كانت الدعوة القرآنية المتكررة فى الحض على النظر العقلى فى جميع الموجودات؛ فقد قال الله تعالى "فاعتبروا يا أولى الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعي معا. وقال تعالى "أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ" وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات.

وهذه الأيات وغيرها من كتاب الله تعالى إنما تشير إلى أن الشرع قد أوجب النظر العقلى فى الموجودات. ومن ثم فنحن مأمورون بإعمال العقل واستخدام كافة إمكانات العقل فى الإستدلال والبرهان أى أننا مأمورون باستخدام المنطق والفلسفة فى البحث عن الحقيقة وفهم أسرار الوجود.

ولكن السؤال الذى قد يراودنا الأن هو: كيف يمكننا استخدام المنطق والفلسفة دون أن نقع فى أخطاء التأويل وكيف يمكننا استخدام العقل بتحليلاته وبراهينه دون أن نخرج عن حدود الشرع من جهة ونتمكن من الدفاع عن عقيدتنا من جهة ثانية؟!

(د) شروط التأويل العقلى:

لقد حدد ابن رشد شروطا للتأويل العقلى أهمها أنه يجب أن تقتصر التأويلات العقلية المحضة على الفلاسفة باعتبارهم القادرين على استخدام الأقيسة والأدلة البرهانية. والشرط الثانى هو أن يخاطب الناس دائما على قدر عقولهم، فكما أن "بالقرآن" مستويات للخطاب الموجه إلى المؤمنين به، وكل طبقة من الناس إنما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها والتى تتطلبها سعاده أفرادها، فعلى من يتصدون للتأويل أن يعوا هذا ويخاطبوا كل طبقة بحسب ما هى مؤهلة له وبحسب درجتها من الفهم والتصديق.

أما الشرط الثالث فهو أن التأويل ينبغى أن يفهم على حقيقته وأن يطبق تطبيقا صحيحا، اذ ينبغى "اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب" بمعنى أنه على من سيتصدى للتأويل العقلى لأيات الكتاب الكريم أن يكون عالما بأسرار اللغة العربية، وبشروط التأويل الصحيح.

شغل ابن رشد بتحديد شروط التأويل وبالشروط التى ينبغى أن تتوافر فى أصحابه، كما حدد مواطن التأويل الضرورية لأنه كان يؤمن إيمانا قاطعا أنه لا تعارض بين مقتضى العقل ومقتضى الشريعة، فكل ما أدى إليه البرهان وخالفة ظاهر الشرع يمكن بالتأويل العقلى العربى السليم اثبات توافقه مع البرهان العقلى.

ولم يكن ابن رشد مؤمنا بذلك التوافق إيمانا نظريا وحسب، بل كان يؤمن به كما قال فى "فصل المقال" إيمان المجرب الذى يزداد يقينه يوما بعد يوم أنه يمكن الجمع بين "المعقول" و "المنقول" لأن "الحق لايضاد الحق" مطلقا؛ "فما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد".

ورغم هذه الثقة الشديدة التى أولاها ابن رشد للعقل الإنسانى وتأكيده على قدرته فى الوصول إلى اليقين والحق إلا أنه اكد من جانب أخر أن للعقل ميدانا محددا يحسن التفكير فيه، فإن تجاوزه أصبح معرضا للضلال. ومن هنا أكد حاجة الإنسان للوحى الإلهى الذى جاء فى الواقع متمما للعقل ومعينا وهاديا له فى موضوعات بعينها مثل المعرفة الإلهية، والسعادة والشقاء فى الدنيا والأخرة وأسبابها ووسائلها. الخ.

ومن الجدير بالملاحظة أنه رغم عقلانية ابن رشد إلا أن عقلانيته كانت مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية؛ فهو لا يقر للفيلسوف الذى يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة أن يحاول وضع عقائد جديدة، كما لا يحق له رفض عقائد صحيحة واردة فى الكتاب والسنة. وفى ضوء ذلك يكون شأن الفيلسوف كشأن المفسر للنصوص الدينية، فهو مقيد بهذه النصوص كل التقييد. وهذا كما سبق وأشرنا من أهم شروط التأويل الفلسفى. ولقد قدم ابن رشد نفسه فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" قائمة بالمعتقدات التى لامفر لكل مسلم أن يكون مؤمنا بها سواء كان فيلسوفا أو متكلما أو إنسانا عاديا فعلى الجميع الإقرار بما يلى:

(١) وجود الله كصانع ومدبر للعالم. ورغم أن الفلاسفة سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام قد قدموا العديد من البراهين على ذلك، إلا أن ابن رشد اعتبر أن أهم الأدلة على وجود الله هما "دليل الإختراع" و "دليل العناية" لأنهما من القرآن الكريم الذى يشير فى آيات كثيرة إلى دلائل الخلق والإبداع الإلهى للكون، وإلى دلائل العناية الإلهية بكل المخلوقات مهما قل أو عظم شأنها. كما أن هذين الدليلين يتفقان مع مدارك الناس على اختلاف طبقاتها.

(٢) الوحدانية التى تدل عليها الآيات القرآنية مثل "لو كان منهما ألهة إلا الله لفسدتا" و "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، اذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما تصفون"، و "قل لو كان معه آلهة كما يقولون، اذن لا بتغوا إلى ذى العرش سبيلا". فهذه الأيات هى الأساس الذى استند عليه ابن رشد فى جميع الأدلة الفلسفية العقلية التى قدمها فى إثبات الوحدانية.

(٣) صفات الكمال السبع التى يسندها القرآن إلى الله سبحانه وتعالى وهى العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. وهى صفات على كل مسلم التصديق بها.

(٤) تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أى نقص كما جاء فى الأية الكريمة "ليس كمثله شئ"، فهذه القضية من قضايا البداهة العقلية، إذ أن كل إنسان يدرك بفطرته أن الخالق يباين المخلوق وأن أيا من الصفات التى قد يتصف بها الله والإنسان معا إنما ينبغى أن تسند إلى الله على وجه أتم وأفضل.

والمتأمل في هذه المبادئ الإعتقادية التى أكد ابن رشد أن على الجميع الإقرار بها يجد أنها ليست فقط مبادئ وعقائد دينية وإنما أيضا مبادئ فلسفية عقلية يتوصل إليها كل ذى عقل سليم وبرهان سديد. فهذه الإعتقادات الإيمانية ـ العقلية إنما تعبر عن ذلك التوافق المنشود بين الشرع والعقل أو بين الدين والفلسفة.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الثالث

- د. ابراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، جزءان، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٦م.

- د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجى، طبعة الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٧٤م.

- د. محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٨م.

- د. محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٩م.

- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠م.

- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.

- د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٧م.

- الكندى: رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

ـ الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. على عبد الواحد وافى، دار عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٤م.

ـ الغزالى (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة. ١٩٥٤م.

ـ الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مكتبة الجندى بالقاهرة، ١٩٨٣م.

ـ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال،

: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وهما منشوران فى كتاب "فلسفة ابن رشد"، نشر مكتبة صبيح بالقاهرة، بدون تاريخ.

ـ د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى: دار الشروق بالقاهرة وبيروت بدون تاريخ.

ـ د. محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١م.

ـ د. يحى هويدى و د. محمد مهران و د. عزمى طه السيد: تطور الفكر الفلسفى، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين.

الفصل الرابع

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ومشكلة المعرفة والعلم

تمهيد

(١) فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمى المنهجى.

(٢) ديكارت وبداية التقدم الفلسفى الغربى باستخدام المنهج العقلى الجديد.

(٣) كانط ووضع الحدود للنظر العقلى.

(٤) وليم جيمس والفعل البرجماتى.

الفصل الرابع

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ومشكلة المعرفة والعلم

تمهيد: من الفكر الإسلامى إلى عصر النهضة الغربى:

فى الوقت الذى بدأ نجم الفلسفة والعلم العربيين يخبو بعد ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادى وابن خلدون فى القرن الرابع عشر، بدأ الغربيون عصر نهضتهم من حيث انتهى المسلمون حيث بدأت حركة فكرية واسعة انتشرت فى أنحاء أوربا بدءاً من ايطاليا. وكانت هذه الحركة نتيجة تأثر الغربيون بما وجدوه من فلسفة وعلوم متقدمة عند العرب فبدأوا يتعلمون العربية أو ينقلون التراث الفلسفى والعلمى العربى إلى اللغة اللاتينية ولم يمض قرنان من الزمان حتى بدأ الإنسان الغربى يعيش أزهى عصوره الفكرية على الإطلاق ألا وهو العصر الحديث، ذلك العصر الذى يؤرخ له عادة منذ أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر بظهور أربعة أسماء لامعة ساهمت بشكل كبير فى انتقال أوربا من عصور التخلف والظلام وهيمنة الكنيسة إلى عصور التقدم والنور وهيمنة العقل والعلم على كل شئون الحياة.

هذه الأسماء الأربعة تضم فليسوفان كبيران هما: فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م)، وعالمان عظيمان هما: جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) وكبلر (١٥٧١-١٦٣٠م).

لقد قدم جاليليو وكبلر نظريات علمية جديدة تخليا فيها عن المفاهيم العلمية القديمة ودشنا طريقة جديدة فى البحث العلمى التجريبى تقوم على

ملاحظة الظواهر الطبيعية واستخدام الآلات التى ساهما فى اختراعها فى هذه الملاحظة والوصول إلى النتائج الجديدة التى بدأ من خلالها هذا العصر العلمى الجديد الذى أثبتا فيه نظرية كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) القائلة بأن الشمس هى مركز الكون وليست الأرض، وحولاها من حيز الافتراضات الرياضية إلى حيز الوجود الطبيعى. وكان لجاليليو بفضل ملاحظاته الفلكية بتلسكوبه المكبر الذى صنعه بنفسه عام ١٦٠٥ فضل تأكيد هذه النظرية وجعلها واقعا تجريبيا ملموسا رغم المحاكمة الشهيرة التى حاكمته فيها الكنيسة وطالبته بالتنازل عن هذه النتائج واعتبارها مجرد فرض قابل للصواب وقابل للخطأ.

أما بيكون وديكارت فقد كان جهدهما الفلسفى ـ العلمى هو العامل الخاسم فى نقل العقلية الغربية من عصر إلى عصر، من عصر سيطرت فيه علىَ الإنسان الغربى نظريات وآراء السابقين وخرافات وأساطير رجال الكنيسة، إلى عصر يقود فيه العقل الإنسان إلى اكتشاف كل جديد وإلى السيطرة على الطبيعة بفضل المعارف الجديدة التى تتأتى للإنسان إذا ما استخدم المنهج الإستقرائى التجريبى فى دراسته العلمية للظواهر الطبيعية وقد تركز جهد فرنسيس بيكون على تدعيم هذا الجانب، وإذا ما استخدم المنهج العقلى الذى يقوم على البدء بالشك ثم استخدام الحدس والإستنباط العقليين فى تأملاته الفلسفية للكون وللتجربة الإنسانية ككل، وقد تركز جهد ديكارت على تأسيس وتدعيم هذا الجانب.

أولاً

فرنسيس بيكون
وبداية التفكير العلمى الحديث

(أ) بيكون وكتابه "الأورجانون الجديد":

عاش فرنسيس بيكون فى بداية فترة التحول من عصر إلى عصر، أى عاش فى فترة لم يتم الإنتقال فيها بعد من القديم إلى الجديد، ولذلك جاء فكره يحمل فى طياته القديم والجديد معا؛ وقد قاد بنفسه حملة شديدة على الفكر القديم أى على فكر العصور الوسطى وعلى معاصريه الذين لم يكونوا قد تخلصوا بعد من الدوران فى فلك الفكر الأرسطى الممتزج بالفكر المدرسى الكنسى. وفى ثنايا ذلك بدأ بيكون التبشير بمنهج جديد يستهدف السيطرة على الطبعية وتسخيرها لخدمة الإنسان.

لقد استهدف بيكون فى فلسفته عموما اصلاح أساليب التفكير واكتشاف طريقة جديدة فى البحث العلمى ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد نقد الأساليب القديمة وبيان أوجه القصور فيها. ولذلك فقد قسم كتابه الشهير "الأورجانون الجديد Novum Organum" أى "الأداة الجديدة" إلى قسمين؛ قسم انتقد فيه الأطر السابقة للعلم وللفلسفة وأكد على أن الفلسفة القديمة أى فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين(*) فشلت لأنها كانت تهتم بالمعرفة لذاتها وكان الشغل الشاغل للفلاسفة هو إفحام الخصوم والعمل على التفوق عليهم فى المناظرة

(*) لقب مدرسى يطلق على كل من تابعوا أرسطو فى العصور الوسطى وعصر النهضة وفى مطلع العصر الحديث، وقد اكتسب هذا اللفظ معناه من أن التعاليم التى كانت تلقن فى المدارس الغربية طوال هذه الفترة كانت مزيجا من الأراء الأرسطية والتعاليم المسيحية التى قام رجال الكنيسة بالدور الكبير فى التوفيق بينهما.

والجدل وهذا ما جعل تلك الفلسفات القديمة فى نظر بيكون أقرب الى الجدال العقيم الذى يستخدم ألفاظا فارغة من المحتوى وتناقش موضوعات شائكة لاطائل من ورائها ولا يمكن الوصول فيها إلى حلول نهائية.

أما القسم الثانى فقد خصصه لعرض أرائه الجديدة فى المنهج الجديد الذى ينبغى اتباعه إذا ما أردنا أن نحقق منفعة من البحث والمعرفة، وفى هذا الإطار أكد بيكون على أن الهدف من المعرفة هدف نفعى. إنه السيطرة على الطبيعة واخضاعها لأغراضنا العملية، وهذا هو الطريق الجديد الذى رأى بيكون أنه هو الطريق الصحيح الذى يجب أن تسير فيه الفلسفة والعلوم.

ومن ذلك نجد أن فلسفة بيكون لها جانبان، أحدهما سلبى نقدى، والأخر إيجابى بنائى. ففى الأول انتقد فلسفات وعلوم الأوائل وبين مدى تهافتها وحذرنا من الوقوع فى براثن أوهامها. وفى الثانى أوضح معالم الطريق إلى التقدم العلمى الصحيح عبر خطوات محددة لمنهج استقرائى تجريبى جديد يمكننا من فهم الطبيعة والسيطرة عليها حتى يتحقق الخير والمنفعة للإنسان.

(ب) الجانب النقدى (نظرية الأوهام الأربعة):

لقد كان بيكون يرى أن العقل أشبه بالمرآة التى لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلا تاما حتى تزول منها جميع الأوساخ، واذا تم كذلك توجيهها التوجيه المناسب نحو النور ثم بعد هذا وذاك يوضع أمامها الشئ الذى نريد رؤيته فيها فى المكان الملائم الذى يسمح بظهوره كاملا فيها.

وهذا نفس ما ينطبق على العقل، اذ ينبغى أولا أن يبدأ الإنسان بتطهير عقله مما علق فيه من أوهام تعوق التفكير السليم حتى يمكن للعقل أن يتوجه نحو المعرفة الصحيحة ثم بعد ذلك يمكن للعقل أن يصل بصاحبه إلى هذه المعرفة الصحيحة بالفعل.

وعلى ذلك قام بيكون بتحديد العوائق التى تعوق العقل عن التفكير السليم ووجد أن أهم هذه العوائق لدى الإنسان عموما ولدى معاصريه على وجه الخصوص تتلخص فيما أسماه "بالأوهام" الأربعة التى إذا ما وعاها الإنسان ونجح فى التخلص منها عاد عقله صفحة جديدة ناصعة البياض وأصبح قادرا على الوصول بنفسه إلى ما يطمح إليه من معارف حقيقية سواء كانت فلسفية أو علمية.

وقد صنف هذه الأوهام على النحو التالى:

(١) أوهام الجنس البشرى:

والمقصود بها تلك المغالطات التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة. وعلى سبيل المثال فإن العقل البشرى بحكم طبيعة البشر المتسرعة يفترض فى بساطة ويسر أن فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق يزيد على مايبدو منه فعلا حتى وان كانت أمثلة كثيره تناقض هذا الغرض.

ويترتب على هذا الميل البشرى فى تأكيد النظام والإتساق الكثير من الخرافات، مثل خرافة البحث عن العلل وبالذات "العلة الغائية" التى نتساءل بموجبها عن: لماذا يكون هذا الشئ على هذا النحو. وفى الحقيقة أن هذه "العلة الغائية" أكثر ارتباطا بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها.

ومن ثم فنحن بحكم طبيعتنا البشرية نميل إلى فرض مبادئ وقوانين على الأشياء دون أن تكون هذه المبادئ والقوانين متوافرة فعلا فى هذه الأشياء، ومن ثم نقع فى الخطأ حينما نحاول فهمها وتفسيرها.

(٢) **أوهام الكهف:**

والمقصود بها تلك الأخطاء التى نقع فيها بحكم اختلاف طبائعنا الفردية، فلكل إنسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجينا فيه فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ.

إننا نحكم – بموجب هذا الكهف الشخصى لكل منا – على الأشياء بأحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا؛ وعلى سبيل المثال فمن العقول ما تميل إلى التحليل وتقسيم العالم على أنه بناء متماسك بين أجزائه أوجه شبه عديدة وينتمى إلى النمط الأول العلماء، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون إلى النمط الثانى ولكن على الجميع أن يدركوا أن الحق يقف مستقلا عن كلا الجانبين وأن لكل من النمطين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة.

(٣) **أوهام السوق:**

والمقصود بها تلك الأخطاء التى تترتب على اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الأسواق والتى تشبه فى رأيه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية.

ويرى بيكون أن الناس يتوهمون أن عقولهم تتحكم فى الألفاظ بينما العكس هو الذى يحدث فى أحيان كثيرة حيث تعود الألفاظ فتتحكم هى الأخرى فى العقل وتؤثر فيه. إن الفساد فى تركيب بعض الألفاظ وارد وموجود؛ فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت فى الأساس لتلائم الذهن العادى وليس العلمى.

ولذلك يجب أن يتخلى العلماء بالذات عن هذا الغموض الذى يحيط بالألفاظ فى استخداماتها العادية وأن يعبروا عما يريدونه بدقة بالغة مستخدمين ألفاظا تعبر عن واقع الأشياء بسهوله ويسر بدلا من استخدام تلك الألفاظ البراقة الغامضة من أمثال "المطلق" و "اللانهائية" و "العلة الاولى" و "الجوهر الأول" الخ.

(٤) أوهام المسرح:

ويقصد بها الأخطاء التى يقع فيها الناس نتيجة تأثرهم الشديد بأراء المشاهير من العلماء والفلاسفة السابقين إما لما فى هذه الأراء من منطق محكم لا يستطيعون الفكاك منه، أو لما يكنه الناس من احترام شديد لهؤلاء المشاهير. إن كل الأراء الفلسفية السابقة التى تتابعت فى الموضوع الواحد فى نظر بيكون أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التى كثيرا ما تتقبل تلك الأراء تقبلا سلبيا دون مناقشة أو نقد، بينما ينبغى علينا أن نناقش هذه الأراء السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع، فلا نقبل منها إلا ما يشهد به واقعنا الفعلى ويتأكد لنا صدقه بالأدلة الملموسة.

واذا ما نجح كل منا فى التخلص من هذه الأوهام الأربعة بعزيمة قوية وإرادة عقلية واعية لأمكنه بعد ذلك أن يدخل إلى مملكة العلوم عبر بوابتها الرئيسية، ألا وهو المنهج الإستقرائى الذى يبدأ بالملاحظات الحسية وهذا ما يقدمه بيكون فى الجانب الإيجابى من فلسفته العلمية.

(جـ) الجانب الإيجابى (الإستقراء العلمى):

إن المعرفة العلمية عند بيكون تبدأ من استقراء الظواهر الطبيعية وليس من تصفح كتب السابقين. إنها تبدأ من الشك فيما قال السابقون، ومن التجربة والخطأ وتصنيف الملاحظات واعادة تصنيفها دون يأس أو ملل. وقد

أوضح بيكون كيفية الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة باستخدام ما أسماه بالقوائم الثلاثة التى يمكن على أساسها تصنيف ملاحظاتنا حول أى ظاهرة من الظواهر ودراستها دراسة علمية.

أما القوائم الثلاثة فهى قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة التفاوت فى الدرجة. وقد طبق بيكون منهجه الإستقرائى هذا على دراسة ظاهره الحرارة حتى أمكنه الوصول إلى تفسير علمى لها واستبعاد التفسيرات السابقة.

(١) قائمة الحضور:

ونضع فيها من خلال ملاحظاتنا كل الأمثلة الإيجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها. وبالنسبة لظاهرة الحرارة فقد جمع بيكون سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة مثل حرارة الشمس، وحرارة الإحتكاك بين الأجسام، وحرارة الأجسام نفسها. الخ.

(٢) قائمة الغياب:

ونجمع فيها من خلال الملاحظات أيضا كل الأمثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى ندرسها. وبالنسبة لظاهرة الحرارة، فقد وجد بيكون مثلا أن ضوء القمر يقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى.

(٣) قائمة التفاوت فى الدرجة:

وفيها تجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها من حيث الشدة والضعف. وبالنسبة لظاهرة الحرارة جمع بيكون واحدا وأربعين مثالا لشدة وضعف درجة الحرارة، وعلى سبيل المثال فدرجة حرارة الشمس تتفاوت شدة وضعفا فى ساعات النهار المختلفة.

وبعد أن توضع هذه القوائم على النحو السابق، تبدأ فى نظر بيكون عمليات الرفض والإستبعاد للفروض والنظريات التى تتنافر مع مافى تلك القوائم من معلومات حول الظاهرة موضوع الدراسة.

(د) منهج الحذف والإستبعاد:

وعلى اساس تلك القوائم السابقة التى جمعت بخصوص ظاهرة الحرارة، استبعد بيكون عدة نظريات قديمة فى تفسير هذه الظاهرة منها النظرية اليونانية التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأنه وجد ـ طبقا لقوائمه ـ أن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كأشعة الشمس مثلا.

وبعد القيام بعملية الإستبعاد هذه، نستطيع من خلال تأمل ما لدينا من ملاحظات مصنفة على القوائم الثلاثة أن نصل إلى النتيجة الإيجابية التى تفسر لنا الظاهره موضوع الدراسة تفسيرا دقيقا. وبالنسبة لظاهرة الحراره التى اتخذها بيكون كمثل تطبيقى على نظريته الإستقرائية انتهى إلى "أن الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزئيات الصغيره فى الأجسام التى يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزئيات إلى التباعد بعضها عن بعض" وبغض النظر عن مدى صحة هذه النتيجة على الصعيد العلمى، فإن بيكون قد أعطانا مجرد مثال تطبيقى على كيفية استخدام الإستقراء المبنى على الملاحظات الحسية وتصنيفها عبر تلك القوائم الثلاثة فى الوصول إلى نتائج علمية أكثر دقة فى دراستنا لأى ظاهرة من ظواهر الطبيعة.

وعلى الرغم مما لاقته هذه النظرية عند بيكون من نقد، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها فلاسفة العلم والعلماء من بعده من أمثال جون ستيوارت مل وغيره إلا أنها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج

عن هيمنة المنهج المدرسى العقيم الذى تبناه رجال العصور الوسطى. وقد ساهمت هذه الطريقة الاستقرائية وما أدخل عليها من تعديلات فى تأسيس المنهج الإستقرائى التجريبى الذى أصبح منذ هذا التاريخ المنهج المعتمد فى العلوم الطبيعية والذى كان السبب فى كل التقدم العلمى الهائل فى هذه العلوم، ذلك التقدم الذى جعل الجميع يسلم بأننا أصبحنا نعيش "عصر العلم".

ثانيا

ديكارت

وبداية التقدم الفلسفى الغربى الحديث

(أ) ديكارت وكتابه "المقال عن المنهج":

فى الوقت الذى كان فيه بيكون فى انجلترا يحدد ملامح المنهج الإستقرائى الجديد الذى بفضله ستتقدم العلوم، كان ديكارت فى فرنسا وأثناء تنقلاته فى مختلف بلاد أوربا يحاول فى تأملاته الفلسفية تحديد ملامح منهج عقلى جديد يكون فاصلا بين عصرين من عصور الفكر الفلسفى.

وقد نجح ديكارت فى الوصول إلى هذا المنهج العقلى الجديد وصياغته فى كتابه الشهير "مقال عن المنهج" كما أوضح كيف يمكن استخدامه فى الفلسفة وفى تجديد الفكر فى كتابه "التأملات فى الفلسفة الأولى".

لقد عاش ديكارت فى عصر ساد فيه الإختلاف فى الأراء بين العلماء والفلاسفة ورجال اللاهوت. واتضح له أن ذلك الإختلاف ناشئ من أنهم جميعا يتخبطون فى بحوثهم وفى أفكارهم ويسيرون فيها على غير هدى ودون أن يكون لديهم أى خطة مرسومة أو منهج محدد واضح يبحثون أو يفكرون وفقا له. وقد اكتشف ديكارت من ذلك أن اول ما يلزم الإنسان الواعى المفكر من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة وجود منهج محدد الخطوات، ثم ايجاد هذا المنهج وتطبيقه سواء فى ميدان النظر العقلى أو فى ميدان العمل.

(ب) معنى المنهج ومبادئ التفكير العقلى المنهجى:

ولقد عرف ديكارت المنهج قائلا "أنه جملة من القواعد المؤكدة التى إذا ما راعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع فى الخطأ، وتمكن من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة" والحقيقة التى يلمح إليها ديكارت لكى يؤكد ضرورة وجود هذا المنهج هى أنه ما الفائدة التى تعود على الإنسان من دراساته وبحوثه التى لا يكتسب منها إلا معرفة ظنية احتمالية احتمال الخطأ فيها أكثر من الصواب؟!

إن الجهل التام قد يكون فى مثل هذه الحالة خير من هذه المعرفة المزعزعة الناقصة.

إن النموذج الأمثل للمعرفة اليقينية عند ديكارت هو المعرفة الرياضية فهو يعتبر أن العلم لا يكون يقينيا إلا إذا اتخذ صورة المعرفة الرياضية واكتسب عن طريق منهجها.

وقد بسط لنا ديكارت طريق الوصول إلى مثل هذه المعرفة اليقينية التى تعدل فى يقينها يقين المعرفة الرياضية حينما أكد على مبادئ ثلاثة إذا ما راعاها كل منا اكتسبت معرفته هذه الدقة وهذا اليقين، وهذه المبادئ هى:

(١) أن لا نشغل أذهاننا إلا بمعان "واضحة" "متميزة"، أى بمعان مضمونها بديهى كل البداهة.

(٢) أن ننتقل دوما من "المعانى" إلى "الأشياء"، أى أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكا بديهيا فى معانى تلك الأشياء.

(٣) أن "ترتب" جميع أفكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعانى التى يستند إليها وسابقا على جميع المعانى التى

تستند إليه. والحقيقة أننا لا نستطيع استخدام هذه المبادئ المنهجية فى إصلاح تفكيرنا العقلى وتوجيهه نحو اكتشاف "اليقين" إلا بعد أمرين هامين هما: تفريغ الذهن من كل معارفه السابقة التى اختلطت فيها المعارف الزائفة ببعض المعارف الصحيحة. ونحن لا نستطيع التمييز بين هذه وتلك إلا باصطناع "الشك". أما الأمر الثانى فهو اتباع "القواعد" الثابتة المحددة التى يمكننا أن ننتقل بموجبها من "الشك" إلى "اليقين".

(جـ) الشك من أجل اليقين:

إذا كان مطلبنا ومطلب كل انسان الوصول إلى "يقين" فى معارفه، فعليه فى رأى ديكارت كما كان فى رأى الإمام الغزالى سابقا أن يبدأ بالشك. والشك عند ديكارت أمر ضرورى ينبغى أن يصطنعه الفيلسوف أى يتخذ منه بإرادته الواعية منهجا يصل من خلاله إلى تفريغ عقله من كل الأفكار السابقة أيا كان مصدرها وأيا كان نوعها، فعلى الفيلسوف أن يبدأ بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيا كانت سواء أكانت سلطات إجتماعية أو سلطات فلسفية أو سياسية أو غيرها. وكذلك عليه أن يهجر الأراء التى تصفق لها الجماهير ويشكك فيها لأنه لا ينفعنا فى تمييز الحق من الباطل أن نعد الأصوات فإجماع الكثرة لا ينهض دليلا يعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا. كذلك لابد من رفض شهادة الحواس فى كل ما عرفناه من قبل لأنها فى الأغلب خداعة وإذا أمكن أن تخدعنا حينا فمن الممكن أن تخدعنا دائما فكثيرا ما نرى الملعقة مكسورة فى كوب الماء، وكثيراً ما نرى السراب ونحسبه ماء.. الخ.

كما أن علينا أن نطرح من عقولنا كل الطرائق القديمة فى التفكير خاصة الطرائق المعهودة فى منطق أرسطو التى شاع استخدامها فى القرون

الوسطى لأنها كثيرا ما تعرقل حركة الذهن الطبيعية لأنها تديره دورانا آليا وتمنعه من التفكير المستقل ولا تعينه على اكتشاف الحق.

وإذا ما نجح الإنسان بالشك فى إفراغ عقله من كل ذلك، لم يبق أمامه إلا أن يستخدم فعلين ذهنيين عظيمين يمكناه من المعرفة الصحيحة للأشياء دون أن يخشى الوقوع فى الخطأ. وهذان الفعلان العقليان هما: "الحدس" و "الإستنباط".

أما "الحدس" فهو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق التى تذعن لها النفس ويسلم بها العقل تسليما لا سبيل إلى دفعه فالحدس إذن نظرة عقلية تبلغ من الوضوح والتمييز درجة يزول معها كل شك. ومن شأن هذه النظرة العقلية أن تدرك المبادئ اليقينية إدراكا مباشرا ودون حاجة إلى شهادة حواس أو إلى زمان ندركها فيه.

أما "الإستنباط" فهو فعل عقلى يتم فى زمان فهو يقتضى حركة من حركات الذهن فيها نستنتج من شئ شيئا أخر أى أنه فعل ذهنى ننتقل بواسطته من شئ لنا به معرفة يقينية إلى نتائج تلزم عنها.

وهذان الفعلان الرياضيان "الحدس" و "الإستنباط" يستطيع أى انسان أن يمارسهما، فكل ذهن قادر بالفطرة على القيام بهما من غير تعلم لأن العقل فيما يرى ديكارت "أعدل الاشياء قسمة بين الناس" وهما فعلان عقليان بسيطان يعودان فى الواقع إلى فعل واحد؛ فليس "الاستنباط" كما رأينا إلا سلسة حدوس يترتب بعضها على البعض.

ولكن ديكارت فى منهجه العقلى الجديد يؤكد ضرورة أن يستخدمهما الإنسان فى ثنايا اتباعنا للقواعد أو الخطوات الأربعة لهذا المنهج العقلى اذ

سنلاحظ أن اولى هذه الخطوات متصلة بالحدس، أما الخطوات الثلاثة الأخرى فتتصل بالإستنباط.

(د) خطوات المنهج الديكارتى:

إن الغرض من هذه الخطوات الأربعة هو أنها تصف لنا كيفية عمل العقل اذا ما استخدم الطريقة الرياضية فى التفكير، تلك الطريقة المبنية على المبادئ السابقة وباستخدام الفعلين العقليين الرياضيين "الحدس" و "الإستنباط".

وأولى هذه الخطوات: "أن لا أتلقى على الإطلاق أى شئ على أنه "حق" مالم يتبين لى "بالبداهة" أنه كذلك. بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك".

وثأنى هذه الخطوات: "أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أبحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلا وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أحسن الوجوه".

أما ثالثها فهى: "أن أرتب أفكارى بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج رويدا رويدا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيدا بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الأخر بالطبع".

أما الخطوة الأخيرة فهى: "أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث".

وأولى هذه الخطوات أو القواعد التى يطلق عليها "قاعدة البداهة والوضوح" تلخص لنا "الثورة الديكارتية" فى الفلسفة، اذ أنها رغم بساطتها

تؤكد أن على الإنسان - حينما يبحث عن الحقيقة فى أى موضوع سواء كان فلسفيا أو علميا - أن يتحرر من أى سلطات إلا سلطة العقل، وأن يكون معيار قبوله للحقيقة هو وضوحها وتميزها عن طريق إدراك بداهتها بالحدس المباشر. ولا يتأتى للإنسان ذلك الوضوح والتميز للفكرة إلا إذا تجنب التعجل فى أحكامه وتجنب كذلك التأثر بأراء السابقين أو التشبث بالأحكام السابقة.

أما الخطوات الثلاثة الأخرى فتقوم على النظر فى أى مشكلة تواجهه على أنها مركب من مسائل معقدة يتطلب كل منها التفسير والحل. ومن ثم فعلينا أن نبدأ بتحليل هذه المشكلة بتقسيمها إلى عناصرها البسيطة حيث يمكن معالجة كل عنصر من هذه العناصر وقد أصبحت أوضح وأبسط.

ثم يأتى بعد التحليل أو التقسيم التركيب أو التأليف؛ فبعدما حللنا المشكلة متجهين من المعقد إلى البسيط فالأبسط، لابد من نعود لنسلك الطريق المقابل وهو السير من البسيط إلى المعقد متبعين فى ذلك ترتيبا منطقيا ومُبينين فى كل خطوة نخطوها أن الأكثر تعقيدا إنما هو مترتب على الأكثر بساطة. إن إجراء التأليف أو التركيب مهم لأنه بمثابة اختبار عكسى لصحة ما قمنا به فى إجرائنا تحليل المشكلة وتقسيها إلى عناصرها.

أما الخطوه الأخيرة فهى توصينا بالقيام بعملية إحصاء-أو استقراء لكافة عناصر المشكلة مرة أخرى حتى نتأكد من أننا لم نغفل أى عنصر من عناصر المشكلة التى نكون بصدد فهمها وحلها.

وربما يكون من المفيد لقرائنا أن يفهموا أهمية هذه الخطوات الثلاثة إذا ما ضربنا لهم مثلا بالميكانيكى حينما يتعرض لإصلاح عطب مفاجئ فى السيارة؛ فإن أول ما يفعله هو القيام بتفكيك الأجزاء التى يعتقد أنها مصدر هذا العطب ثم يقوم بالنظر فى هذه الأجزاء حتى يكتشف الجزء الذى تسبب

مباشرة فى هذا العطب ومن ثم يقوم بإصلاحه. وبالطبع فإن الاصلاح الكامل لا يتم إلا بعد أن يقوم الميكانيكى بإعادة تركيب هذه الأجزاء بعضها مع البعض. وإن كان أكثر دقة فى عمله فإنه وقبل أن يختبر السيارة يقوم بالنظر حولها وتحتها عله يجد مسمارا أو ما شابه قد وقع منه هنا أو هناك فيقوم بإعادة تركيبه فى مكانه واذا ما تأكد له أنه لم ينس أى جزء من الأجزاء فإنه يقوم بعد ذلك باختبار السيارة بعد اصلاح العطب فإذا بها تعمل من جديد.

(هـ) فلسفة ديكارت (من الشك إلى اليقين):

لقد طبق ديكارت منهجه السابق فى فلسفته التى بدأ فيها من الشك فى كل معارفه السابقة سواء التى تعلمها فى المدارس أو من البيئة الإجتماعية التى عاش فيها أو حتى فى تلك المعارف التى حصلها بنفسه، فقد صمم على أن يشك فى كل شئ وأن يمضى فى هذا الشك الى أبعد الحدود حتى يبدأ النظر فى كل شئ من جديد وكأن عينيه تتفتحان على العالم لأول مرة. وقد حكى لنا تجربته فى الشك فى كتابه "التأملات فى الفلسفة الأولى"؛ حيث بين أنه بعدما شك فى كل شئ مفترضا أن شيطانا خبيثا قد سلط عليه ليضلله حتى فى أوثق المعارف، اكتشف فى لمحة ذهنية واحدة أن ثمة حقيقة تنأى عن أى شك وهى حقيقة أن ثمة كائن يفكر وهذا الكائن موجود على هذا النحو الشاك المفكر. وكان ذلك هو اليقين الأول.

(١) الكوجيتو الديكارتى: اليقين الأول: يقين وجود النفس:

إن تلك الحقيقة أو اليقين الأول عبر عنه ديكارت حينما أدرك فى هذه اللمحة الذهنية المباشرة حقيقة "أنا أشك فأنا أفكر فأنا إذن موجود" وهو ذلك المبدأ المشهور "بالكوجيتو" Cogito، الذى يبدأ بالشك والشك يفيد الفكر وكون

الإنسان يفكر فهو موجود على هذا النحو المفكر. فقد أدرك ديكارت فى وضوح لا يقبل الشك أنه ما دام يفكر فهو موجود. وقد أثبت ديكارت فى هذا اليقين الأول أن وجود الفكر فى النفس شئ متميز عن وجود البدن ـ الذى لم يثبت وجوده بعد ـ فهو أشد وثوقا وثبوتا من وجود الجسم، وذلك لأنه إنما عرف وجود الفكر بالفكر نفسه، أما الأجسام فلا يستطيع إدراكها إلا فى الفكر وبالفكر أيضا. ومن ثم اعتبر ديكارت أن ماهية الإنسان وحقيقته إنما تكمن فى أنه كائن مفكر. وكان أول ما استخلصه من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس وطبيعة البدن واثبات استقلال النفس عن البدن، لأن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبين له أنه يستطيع أن يتصور نفسه بلا جسم على الإطلاق وأنه ليس فى مكان ولا فى عالم. ومع ذلك فهو متيقن من وجوده ككائن مفكر، فالفكر اذن هو ماهية النفس الإنسانية وهو حقيقة الإنسان وجوهره.

(٢) اليقين الثانى: وجود الله:

وبعدما تيقن ديكارت بالحدس المباشر وبوضوح وتميز وجوده، أخذ يستنبط من هذا "الوجود" للذات ما يلزم عنه من "حقائق" جديدة.

وكان أهم هذه الحقائق حقيقة وجود الله؛ وقد أثبت وجود الله عن طريق النظر فى اليقين السابق حيث تبين له أن الشك الذى أثبت من خلاله وجوده ككائن مفكر إنما يعنى أننى كإنسان كائن ناقص، وأن وجودى ليس كاملا كل الكمال، ففى نفسى إذن فكرة "الكائن الكامل" فهل يمكن أن يكون هذا الكائن إلا الله. إن الله هو وحده الذى لا يمكن أن يتصف بغير الكمال، فهو الكائن الكامل الذى لا يعتوره أى نقص، وهو الكائن الخالد اللانهائى البصير بكل شئ، القادر على كل شئ.

(٣) اليقين الثالث: وجود العالم:

وطالما أن الله موجود وأنه متصف بكل ضروب الكمال كلها، فإننا نستطيع أن نتقدم فى سيرنا لإكتشاف بقية الحقائق، إذ لاحاجة بنا الأن إلى الشك فى الوجود المادى ووجود العالم الخارجى فوجود الله أصبح ضمانا لكل علم ولكل يقين، وبوجوده استطاع أن يعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكره وبين الأشياء. إن وجود الله إذن أصبح هو الضامن لوجود العالم الخارجى ولا يعنى هذا أنه سلم بوجود العالم الخارجى على نحو ما نعرفه بحواسنا لأن الأحساسات إنما هى أفكار غامضة مبهمة لاتؤدى إلى اليقين الذى نتوخاه. إن حقيقة العالم الخارجى فى نظر ديكارت تكمن فى فكرة عقلية هى فكرة "الإمتداد"، فكل ما فى العالم الخارجى إنما يرد فى النهاية إلى الإمتداد فى المكان، فما يبقى من أى شئ مادى محسوس بعدما تذهب كل أثاره المادية والحسية إنما هو فكرتنا العقلية عنه.

ويتبين من ذلك أننا ـ فى نظر ديكارت ـ لا نعرف العالم الخارجى معرفة مباشرة بالحواس فهو يرفض أن تكون الحواس هى مصدر أى معرفة، وإنما كل ما نعرفه عنه هى تلك الصور الذهنية والأفكار التى فى ذهننا. وإذا سألناه: هل هذه الصور والأفكار مطابقة لموجودات حقيقية لأجابنا أن هذا شيئا لا نعلمه مباشرة وإنما نعلمه بالواسطة أى بفضل "الصدق الإلهى" فطالما أننا آمنا بالله وبوجوده فمن غير الممكن أن تخدعنا الأفكار التى أودعها الله فينا، ومنها ميلنا إلى الإعتقاد بوجود هذا العالم الخارجى.

على كل حال فإن الأهم من أن نتتبع هذه الأفكار الفلسفية الدقيقة لديكارت، هو أن نتتبع طريقته فى تطبيق منهجه العقلى على فلسفته حيث بدأ بالشك مستهدفا الوصول إلى اليقين، وقد وصل إلى اليقين باستخدام الحدس

العقلى الذى اكتشف من خلاله أن ثمة يقينا ينأى عن أى شك هو يقين وجود الذات المفكرة ومن خلال هذا اليقين بدأ يستخدم الإستنباط العقلى فى استنتاج صورا جديدة من الحقائق اليقينية مثل يقين وجود الله ويقين وجود العالم.

وبالطبع فإن كلا منا يمكنه تطبيق هذا المنهج والإستفادة من مبادئه وخطواته وقواعده دون أن يتابع ديكارت فى تطبيقه لهذا المنهج فى فلسفته الخاصة.

ثالثاً

كـــــانط

ووضع الحدود للنظر العقلى

(أ) كانط وكتابه "نقد العقل النظرى":

تطورت الفلسفة الغربية بعد بيكون وديكارت فى إتجاهين أساسيين، أولهما: الإتجاه التجريبى الذى أعطى للحواس قيمتها المعرفية وأقر الإستقراء التجريبى كمنهج للعلوم الطبيعية وقد تدعم هذا الإتجاه الذى بدأه بيكون فى فلسفات كل من توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة الإنجليز. وثانيهما: الإتجاه العقلى الذى أرسى دعائمه ديكارت وتطور على يد الكثيرين من تلاميذه والمعجبين بفلسفته من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز وغيرهم.

ورغم الأختلاف فى الرأى بين أنصار الإتجاهين بل وبين أنصار كل اتجاه منها، إلا أن القاسم المشترك الذى جمع فلاسفة هذا العصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر هو اعتزازهم الشديد بقيمة العقل وقيمة العلم، وإيمانهم الذى لا يتزعزع بأن التقدم الإنسانى مرهون بمدى تقدم المعرفة العقلية والعلمية.

وقد لاحظ كانط (الذى عاش فيما بين عامى ١٧٢٤ و ١٨٠٤م) على معاصريه أمرين هامين؛ أولهما: مغالاتهم فى الإعلاء من قدرة العقل حيث تصوروا أن بإمكان العقل الإنسانى أن يصل فى معارفه اليقينية إلى مالا

نهاية له وأن بإمكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل فى معارفه إلى ما وراء هذا العالم.

وثانيهما: أنهم نظروا إلى العالم الطبيعى على أنه عالم التغير والمادة المحسوسة فقط وأنه لا يشتمل على الكلى والضرورى وهما الصفتان اللذان تميزان المعرفة العقلية.

ولقد بذل كانط جهدا كبيرا فى كتابه "نقد العقل الخالص" فى بيان تهافت هذين الأمرين، وفى التأكيد على أن للعقل الإنسانى حدوداً ينبغى ألا يتحاوزها وإلا غاب اليقين وضاعت الحقيقة. ومن جانب آخر فقد أكد على أن العالم الطبيعى ليس كما يتصوره غالبية الفلاسفة العقليين خلوا من القوانين العقلية الضرورية والكلية، بل إنه - فى نظر كانط - ملئ بهذه القوانين التى يقع على العقل مهمة اكتشافها.

ولقد كان السؤال الذى كثيرا ماراود كانط وجعله يقدم فلسفته النقدية التى غيرت وجه الفلسفة فى العصر الحديث ووضعت العقل لأول مرة تحت مجهر النقد، لقد كان السؤال هو: إلى أى حد يمكن أن نثق فى العقل ونطمئن إلى قدرته فى الوصول إلى يقين يشبه اليقين العلمى فى المعارف الرياضية والفيزيائية؟!

وبالطبع فإن كانط لم يسأل هذا السؤال إلا بعد أن لاحظ أن هذه العلوم قد تقدمت ووصلت إلى حد كبير من اليقين المصحوب بالأدلة العقلية والتجريبية، بينما وجد أن الفلسفة لا تزال فى مكانها لم تتقدم خطوه إلى الأمام وخاصة فى مجال بحث القضايا الميتافيزيقية من أمثال قضية وجود الله، ومعنى النفس ومصيرها... الخ.

تلك القضايا التى يتناقش حولها الفلاسفة ويختلفون فى الرأى دون أن يصلوا إلى حل واضح لها، بل ودون أن يتقدموا فيها خطوة إلى الأمام.

ولم يكن أمامه بعد أن لاحظ مأزق الفلسفة وتقدم العلوم إلا أن يضع العقل ومعارفه تحت مجهر البحث الدقيق لعله يصل إلى إجابة واضحة عن ذلك السؤال. وبالطبع فإن العقل هنا هو الذى يمتحن العقل، أى أن العقل عند كانط هو الذى سيضع حدودا لمعرفته عن طريق وضع الضوابط والشروط التى تمكنه من الوصول إلى معارف يقينية وتبعده عن الشطط.

إن الإجابة على التساؤل السابق تتطلب أولا أن نحدد كيف تم التطور فى العلوم أو بمعنى أخر نحدد شروط المعرفة العلمية الصحيحة، واذا ما تم لنا هذا يمكننا بعد ذلك أن ننظر فى المعرفة الفلسفية محاولين حدها بهذه الشروط مع الأخذ فى الاعتبار تميز المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية.

(ب) تحليل المعرفة العلمية:

لقد كان من المتعارف عليه قبل كانط النظر إلى قضايا الرياضيات على أنها قضايا تحليلية بمعنى أن محمولها مجرد تحليل لموضوعها ولا يضيف إليه أى جديد مثلما نقول أن ٤=٢+٢ أو أن المثلث شكل هندسى محاط بثلاثة أضلاع، بينما كان ينظر إلى قضايا العلوم الطبيعية على أنها قضايا تأليفية أى يضيف محمولها جديدا إلى موضوعها مثلما نقول أن المعادن تتمدد بالحرارة أو أن الصين أكبر دولة من حيث عدد سكانها، فأمثال هذه القضايا أتى فيها المحمول بخبر جديد لا يمكن أن نجده فى الموضوع مهما حللناه بعكس القضايا التحليلية التى نجد أن محمولها متضمن أصلا فى موضوعها.

ولكن كانط رفض هذا التقسيم التقليدى لقضايا العلوم، كما رفض ذلك التمييز التقليدى بين نوعى القضية المنطقية فى تطبيقها على العلوم الرياضية والطبيعية. وأكد فى تحليله أن القضايا العلمية سواء كانت رياضية أو طبيعية إنما هى قضايا تجمع بين خصائص القضية التحليلية وخصائص القضية التأليفية معا؛ فإن كانت الأولى تمتاز بأنها قضايا أولية أى أنها نابعة من العقل أساساً وأن صدقها صدق أولى عقلى لا يحتاج المرء فيه إلى الرجوع إلى الواقع أو الإحتكام إلى التجربة، وإن كانت الثانية تمتاز بأنها قضايا بعدية أى أنها تعتمد فى وحدتها على النظر فى الواقع والإحتكام إلى التجربة الحسية أو المعملية، فإن القضايا العلمية عموما فى نظر كانط تعتبر قضايا أولية - تأليفية فى وقت واحد.

وقد أكد كانط وجهة نظره هذه بتحليل قضايا الرياضيات وتحليل قضايا الطبيعيات. فلو أخذنا القضايا الرياضية مثلا لوجدنا أن فيها عنصرا "تأليفيا" واضحا بالإضافة إلى طابعها الأولانى،؛ فيقين القضية الحسابية ٧+٥=١٢ لا يعتمد على تحليل مفاهيم ٧،٥ والإضافة (+) والمساواة (=) فقط، بل يعتمد على عملية التأليف بين هذه المفاهيم، وهذه العملية التأليفية إنما تتطلب حدسا حسيا أكثر مما تتطلب تحليلا عقليا تصوريا. وكذلك الحال فى المعرفة الهندسية، فهى تعتمد فى نهاية الأمر ليس على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما وإنما على "التأليف" والبناء سواء التأليف والبناء الذى يتم على الورق أو ذلك الذى يتم فى مخيلة عالم الهندسة بين الأشكال الهندسية.

أما إذا نظرنا إلى قضايا العلوم الطبيعية فسنجد أنها أيضا تتضمن إلى جانب "التأليف"، الجانب "الأولانى" وليس التحليل؛ فقضية مثل "جميع الأجسام

ثقيلة" قضية "أولانية" أى يصدقها العقل قبل الإحتكام إلى التجربة ومع ذلك فهى تأليفية وليست تحليلية لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لن نجد فيه مفهوم الثقل الذى يقرره المحمول فى تلك القضية.

وعلى ذلك فلقد اعتبر كانط أن التقدم الذى حققته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إنما كان مرجعه إلى ذلك النوع من "التأليف الأولانى" الذى اعتبره سمه القضايا العلمية عموما، وقصد به كما رأينا أن القضايا العلمية ليست أولية عقلية فقط كما أنها ليست تأليفية تجريبية فقط؛ فلو أنها كانت أولية عقلية فقط لأصبحت قضايا شبيهه بالقضايا الفلسفية ولأصبح الجميع عاجزا عن التفرقة بين الأحكام العلمية وبين أحلام الفلاسفة وشطحاتهم الفكرية التى تعتمد على العقل فقط وعلى تجاوزاته لعالم الواقع والتجربة. ولو أنها كانت تأليفية تجريبية فقط لوقف العلم عاجزا عن التقدم لأنه فى هذه الحالة سيصبح عبدا للتجربة العلمية محبوسا داخل أسوارها، ولن يستطيع العالم آنذاك الإنطلاق فى غزواته لمناطق جديدة. ومن ثم تتوقف إبداعاته وتقتل طموحاته نحو كشف الجديد.

لقد اكتشف كانط اذن أن الأحكام "الأولانية التأليفية" موجودة فى العلوم بمختلف فروعها لأنه لا يوجد علم فى نظره إلا اذا اتصفت قوانينه بالضرورة والشمولية (أى الكلية) وهذه سمة المعرفة العقلية الأولية، وإلا اذا أمكن التيقن من صحة هذه القوانين بانطباقها على الواقع وقبولها للتجربة وهذه سمة المعرفة الحسية التجريبية التأليفية. كما اكتشف كانط فى ذات الوقت أن هذا الجمع بين ما هو أولى أو أولانى وبين ما هو تأليفى هو سبب التقدم العلمى وسر الانتصارات

التى يحققها العلم يوما بعد يوم والتى من شأنها الإسهام فى ارتقاء الإنسان ورفاهيته. وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعلوم، فهل يمكن للفلسفة أن تتوقف عن التخيلات العقلية الميتافيزيقية بما ينتج عنها من تناقضات ومن اختلاف فى الأراء والرؤى بين الفلاسفة، وأن تقدم معرفة يقينية مفيدة للإنسان؟!

(جـ) نقد الفلسفات السابقة، وشروط "الفلسفة المشروعة":

ان هذا ما سيقدمه كانط فى فلسفته النقدية التى تحاول وضع الحدود أمام العقل لكى لا يتجاوز نطاقه وليظل فى أرائه وأحكامه مقيدا بالتجربة حتى لا يشطح بنا فى عالم من الرؤى والخيالات التى لا سبيل إلى تحقيقها أو الإستفادة منها على أرض الواقع.

لقد وجد كانط أن فشل الفلسفات السابقة إنما كان سببه الأول هو أنها قدمت أراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق فى دنيا الواقع الذى يعيشه معظم الناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا على أن لا يعبأوا بمتطلبات الواقع أو الإحتكام إليه.

واذا ما أردنا للفلسفة أن تتقدم وأن تشارك فى دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود وللحياة فلابد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعى الذى أسماه كانط "عالم التجربة" أو "عالم الظواهر".

فلقد ميز كانط بين عالمين؛ عالم "التجربة" أو "عالم الظواهر" وهو العالم الذى ينبنغى للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للتعرف عليه وفهمه ووضع نتائج محددة لهذه المعرفة، و "عالم الشئ فى ذاته" وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذى يشتمل على كل ما وراء هذا العالم الطبيعى ويتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة، إنه

ذلك العالم الممتلئ بالموضوعات التى كثيرا ما تناقش حولها الفلاسفة دون أن يصلوا إلى شئ واضح بشأنها مثل موضوع وجود الله، ووجود النفس وطبيعتها ومصيرها.. الخ. وهذه هى موضوعات الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية التى رأى كانط استحالة أن يصل الفلاسفة إلى يقين بصددها لأنهم وببساطة لا يستطيعون أن يلتقوا بالله فى حياتهم وفى تجربتهم الحسية على نحو ما يلتقون بأى ظاهرة من الظواهر فى هذا العالم. كما أن أحدهم لن يستطيع مطلقا أن يجزم بأنه عرف بصورة مباشرة ما يسمى بالنفس، كما لا يستطيع أن يجزم بشئ قاطع حول مصيرها أو حول خلودها.. الخ.

لقد طالب كانط الفلاسفة بأن يكفوا عن البحث النظرى فى هذه الموضوعات وأن لا يتجرأوا على الخوض فى "عالم الأشياء فى ذاتها"، وليس معنى ذلك أن كانط يتخذ موقفا سلبيا من هذه الموضوعات لأنه كما سنرى جعلها من مسلمات "العقل العملى" وكان هو نفسه مؤمنا شديد الإيمان بوجود الله وبوجود النفس الخ. كل ما هنالك أنه أراد أن يضع حدودا للعقل الإنسانى حتى لا يتجاوزها ويخوض فيما لا يستطيع الوصول بصدده إلى أى يقين.

لقد أراد كانط اذن أن يجعل ميدان البحث الفلسفى كميدان البحث العلمى هو "عالم الظواهر"، وإذا ما التزم الفلاسفة بذلك فإنهم سيقدمون فى نظره الفلسفة أو الميتافيزيقا المشروعة التى تتقيد بحدود العالم الطبيعى والتجربة الإنسانية فيه. ولعل السؤال الذى يراودنا الأن هو: كيف نصل إلى هذه المعرفة الفلسفية المشروعة فى اطار "عالم الظواهر" وبما تتميز هذه المعرفة عن المعرفة العلمية؟!

لكى يجيبنا كانط على ذلك السؤال ميز فى العقل الإنسانى بين نمطين من التفكير؛ أولهما: التفكير الذى يقيد نفسه بحدود "عالم الظواهر" ولا يتعدى حدوده ويقوم بهذا النوع من التفكير ملكة "الذهن أو الفهم" من العقل الإنسانى. وثانيهما :التفكير الذى يتعدى تلك الحدود ويتطاول على "عالم الأشياء فى ذاتها". ويقوم بهذا النوع من التفكير "العقل" ذاته، أو ما يسميه كانط أحيانا بـ "العقل السوفسطائى".

وقد قصد من هذا التميز بيان الفرق بين الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة، وبين الميتافيزيقا غير المشروعة، فالفلسفة المشروعة هى ناتج "الفهم" الذى نتوصل إليه بأذهاننا لعالمنا هذا أو على الأقل لما يتبدى لنا من هذا العالم. أما الفلسفة غير المشروعة وهى التى انتقدها كانط فهى نتيجة حدوس "العقل" عن عالم "الأشياء فى ذاتها" وهو عالم خارج حدود هذا العالم الطبيعى ولا يقع بأى حال تحت خبرتنا الحسية. ومن ثم فلا يمكن التيقن من صحة تلك "الحدوس" أو "التأملات" أو بالأحرى "الشطحات" التى يقدمها "العقل" بصدده.

(د) حدود الفلسفة المشروعة وكيفيتها:

وإذا ما استبعدنا "الميتافيزيقا غير المشروعة" وركزنا انتباهنا حول "الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة"، وتساءلنا: كيف نصل إليها وما هى شروطها وحدودها؟! لآجابنا كانط بأن نقطة البدء فى هذه الفلسفة بعد أن يتعهد الفيلسوف بالإلتزام بحدود "عالم الظواهر" ولا يحاول تخطيه إلى ما ورائه، هو أن ندرك حقيقة هامة أكدها فيلسوفنا ويؤمن بها وهى أن "الموضوعات لكى تعرف لنا فلابد أن تدخل فى اطار التصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا". أى أن معرفتنا بالعالم الخارجى عالم الظواهر لا تتم إلا

إذا استطعنا أن نلملم شتات الأشياء وأن نفرض عليها النظام والوحدة بفضل ما لدى أذهاننا من تصورات ومبادئ نطلق عليها اسم "المقولات".

إن هذه الحقيقة السابقة التى يؤمن بها كانط ويطالبنا بالإعتقاد فيها هى على حد تعبيره بمثابة ثورة فى تاريخ الفلسفة شبيهة بالثورة الكوبرنيقية فى تاريخ العلم الطبيعى؛ وذلك لأن الفلاسفة فيما قبله كانوا يرون أن الموضوعات الخارجية لها وجودها المستقل عن أذهاننا التى تعرفها، وأن المعرفة بهذه الموضوعات إنما هى مجرد محاكاة سلبية لها، بينما يرى كانط عكس ذلك تماما حيث يؤكد أن تلك الموضوعات حينما تعرف من قبلنا فإنها لا يكون لها وجودها المستقل، بل تكون موجودة بحسب ماعرفناه منها وعنها.

فالمعرفة الإنسانية ـ فى نظر كانط ـ بمثابة شرط لوجود تلك الأشياء الخارجية، كما أن تلك الأشياء وما يبدو لنا منها هى حدود تلك المعرفة.

وإذا ما أدركنا الأمرين السابقين لأمكننا أن نتساءل عن كيفية الوصول إلى معرفة يقينية شبيهة بالمعرفة العلمية "بعالم الظواهر" الذى يمثل المجال المتاح أمام ملكة "الفهم" الإنسانية؟!

إن هذه المعرفة المشروعة تتم بواسطة ملكة "الفهم" التى تفرز المقولات أو المبادئ العقلية التى هى أشبه بالوعاء الذى تنتظم داخله الأشياء الخارجية المدركة عن طريق الحواس، وبمساعدة ملكة هامة أخرى يطلق عليها كانط "الحساسية الخالصة" وهى ملكة وسط بين الحواس الخمسة التى ندرك بواسطتها الأشياء بطريقة حسية مباشرة وبين ملكة الفهم أو الذهن الذى يبدع المقولات والمبادئ العقلية التى تنتظم بداخلها إدراكاتنا الحسية عن تلك الأشياء.

إن هذه الملكة ملكة "الحساسية الخالصة" إنما يقتصر دورها على إدراك صورتا "المكان" و "الزمان". واذا ماتساءلنا عن السبب الذى جعل كانط يبتدع الحديث عن هذه الملكة وأن ينسب لها هذا الدور الهام فى عملية المعرفة، لكانت الإجابة أنه أراد أن يبعدنا عن مذهبين اثنين تحدثا من قبل عن طبيعة "المكان" وطبيعة "الزمان" هما المذهب العقلى المتطرف والمذهب الحسى التجريبى؛ فأنصار المذهب العقلى كانوا يعتبرون أن المكان والزمان إنما هى تصورات عقلية مجردة بينما كان أنصار المذهب الحسى يرون أنهما أشياء كالأشياء الحسية الموجودة فى الطبيعة. أما كانط فقد رأى أنهما ليسا مجرد تصورات عقلية مجرده مقطوعة الصلة بعالم الحس والتجربة، كما أنهما ليسا أشياء حسية قائمة فى الطبيعة، بل هما صورتان أولانيتان لاهما بالحسيين الخالصين ولا بالعقليين الخالصين فلهما السمة العقلية حيث أنهما "أولانيان" لهما السمة التجريبية لأنهما تتعلقان بإدراك الكيفية التى نعرف بها كل ما فى العالم المحسوس.

إن ما يريد كانط قوله ببساطة هو أننا بهذه "الحساسية الخالصة" التى هى أقرب ما تكون إلى نوع من الحدس الحسى أى الحدس المتعلق بالعالم المحسوس وبأشيائه الحسية، ندرك "المكان" و "الزمان" باعتبارهما صورتان أولانيتان حسيتان ضروريتان للمعرفة الإنسانية؛ "فالمكان" هو صورة أولية لإدراك مواضع الأشياء وتجاورها، أما "الزمان" فهو صورة أولية لإدراك تعاقب الأشياء الناجمة عن شعورنا أو إحساسنا بأن ظاهرة ما تأتى سابقة أولا حقة بالنسبة لظاهرة أخرى.

وإذا تم لنا جمع شتات الإحساسات المشتتة المبعثرة، المبهمة الغامضة المضطربة كالألوان والطعوم والأحجام والروائح التى تقدمها لنا حواسنا عن

الأشياء والموضوعات الخارجية، ووضعها فى إطار "المكان" و "الزمان" اللذان تم فيهما إدراك هذه الإحساسات المبعثرة، لكان بامكاننا بعد ذلك أن ننظم هذه المادة المعرفية بإستخدام مقولاتنا الذهنية مثل مقولات الوحدة والكثرة"، ومقولة "العلية أو السببية" وغيرها من المقولات" أو المبادئ التى لا يمكن أن تتم معرفة إنسانية يقينية إلا باستخدامها ووضع كل خبراتنا الحسية السابقة حول الظواهر فى اطارها. إن "المقولات" اذن هى الأطر العقلية التى نؤطر كل معارفنا الحسية المحدودة بزمان ومكان معينين فى اطارها.

والحقيقة أننا فى نظر كانط لا نستطيع أن نفكر بدون هذه المقولات التى بفضلها ندخل على شتات الإحساسات التى جمعناها بواسطة الحواس نظاما ووحدة واتساقا. فالإحساسات مجرد انفعالات نحس بها حينما نتصل بالأشياء من خلال الحواس، أما الفكر فلابد أن يكون فاعلا أى لابد له أن يفرض الوحدة والنظام من خلال مقولات الذهن على تلك الإنفعالات، فتصبح معرفتنا بالأشياء معرفة دقيقة، مترابطة الأجزاء منسقة غير متناقضة.

وهذا هو كل ما يطلبه كانط فى "الفلسفة المشروعة"، إنها فلسفة تصب جل اهتمامها على تفسير "عالم الظواهر" وفهمه بإستخدام "مقولات" الذهن وفى حدود صورتى "المكان" و "الزمان".

وإذا ما فعل الفلاسفة ذلك لأدركوا حقيقة "عالم الظواهر" الذى يدعوه كانط "عالم الأشياء كما تبدو لنا". وفرق كبير بين "عالم الأشياء فى ذاتها" الذى حذرنا كانط من أن نخوض فيه وأن نبحث عن يقين حوله، وبين "عالم الأشياء كما تبدو لنا" فهو العالم الذى نبنيه من خلال معرفتنا التى تبدأ بإحساسات مشوشة مبعثرة، نفرض عليها النظام والوحدة من خلال صورتى

المكان و "الزمان" و "المقولات" الذهنية التى تحول الشتات إلى وحدة، وتحول الفوضى إلى نظام، إنه عالم الظواهر أو عالم التجربة المؤطرة بالأطر العقلية أو عالم التجربة المعقوله إذا ما جاز التعبير.

ولنلاحظ هنا كيف تجمع معرفتنا بهذا العالم بين "الآولانية"و "التأليفية" وهما خاصيتا المعرفة اليقينية العلمية اللتين أحرز من خلال الجمع بينهما العلم تقدمه وانتصاراته. وهكذا يمكن للفلسفة أن تقوم بنفس الدور إذا ما التزم الفلاسفة بالإطار العام لعالم التجربة أو عالم الظواهر المؤطر بصورتى المكان والزمان وبشروط المعرفة التى حددها كانط وهى مزيج من الخبرة الحسية والمقولات العقلية.

(هـ) مسلمات العقل العملى:

إن التمييز الكانطى السابق بين "عالم الأشياء فى ذاتها" و"عالم الأشياء كما تبدو لنا"، وقصر كانط البحث الفلسفى على العالم الثانى دون الأول يثير سؤالا ضروريا هو: هل أصبح محرما على الإنسان أن يبحث فيما وراء هذا العالم، أو بمعنى أخر هل لم يعد من حق الفيلسوف أن يبحث فى العالم الأول "عالم الأشياء فى ذاتها"؟!

لكى يجيبنا كانط على هذا السؤال، ميز بين "العقل النظرى" وبين "العقل العملى" وحدد مهمة العقل النظرى بالحدود التى عرفناها فيما سبق حتى يحد من شطحاته وتخيلاته ومن جرأته على تناول الموضوعات الماورائية (الأشياء فى ذاتها)، أما العقل العملى فقد جعل مهمته التسليم بهذه الموضوعات أى التسليم بوجود الله، وبوجود النفس وبخلودها.

فالإنسان فى نظر كانط لا يمكنه أن يعيش حياته السوية إلا إذا آمن بمجموعة من المبادئ والقيم التى تهديه إلى السلوك الأخلاقى القويم، وهذه الحياة الأخلاقية القويمة إنما تقتضى أن يسلم كلا منا بوجود الله وبوجود النفس وبأن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة سيلقى فيها الإنسان الثواب أو العقاب.

ومن ثم فإن كانط نقل هذه الموضوعات من موضوعات للتفكير العقلى النظرى إلى موضوعات ينبغى للإنسان أن يسلم بها تسليما وأن يؤمن بها إيمانا قلبيا، وذلك لسببين، الأول أنه مهما تناقش الفلاسفة حول هذه الموضوعات فلن يصلوا بصددها إلى أى يقين سواء بإثبات وجودها أو بنفيه كما أشرنا من قبل؛ فحجج من يؤمنون بالله وبوجود وبالنفس وبتميزها عن الجسم وبخلودها، يرادفها حجج من ينكرون هذا الوجود!

أما السبب الثانى فهو أننا نحتاج فى حياتنا الأخلاقية العملية إلى الإعتقاد فى وجود الله ووجود النفس. ومن ثم فإن علينا أن نؤمن بهذه الحقائق ونسلم بها تسليما يفرضه علينا العقل العملى الذى ندبر به حياتنا العملية والأخلاقية.

رابعاً

وليم جيمس

والفعل البراجماتى

(أ) سمات الفلسفة المعاصرة ومكانة البراجماتية:

حدثت الكثير من التطورات العلمية والفلسفية بعد كانط، وقد تطورت الفلسفة بعده فى اتجاهيها التقليديين، الإتجاه المثالى الذى تأثر ممثليه كثيرا بفلسفة كانط المثالية النقدية، والإتجاه التجريبى الذى تأثر ممثليه كثيرا بالتطورات العلمية وخاصة فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة، فقد ظهرت نظرية التطور على يد داروين فى منتصف القرن التاسع عشر وتمخض عنها ظهور فلسفات تطورية عديدة، كما ظهرت نظريات فيزيائية كثيرة كان أهمها بالطبع نظريات الكم (الكوانتم) والنظرية النسبية.

وقد أثرت هذه النظريات العلمية أبلغ تأثير على الفلسفات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث بدا الفلاسفة أكثر تواضعا وأكثر إيمانا بنسبية الحقيقة مثل العلماء، كما بدأوا ينفرون من إقامة الأنساق الفلسفية الشاملة، فغدت فلسفاتهم تهتم بالمنهج أكثر من اهتمامها بوضع المذاهب الشاملة. ومن ثم فقد تركز اهتمامهم فى معالجة القضايا الجزئية العملية وإن لم يفقدوا فى معالجتهم لهذه القضايا نظرتهم الفلسفية العقلية الشاملة التى تتميز بسعة الأفق و القدرة على استشراف أبعاد المستقبل.

ورغم كثرة التيارات الفلسفية المعاصرة (أى الفلسفات التى ظهرت منذ حوالى منتصف القرن التاسع عشر وحتى الأن)، إلا أن البراجماتية تعتبر

لأسباب عديدة أهمها جميعا؛ فهى الفلسفة التى عبرت عن واقع المجتمع الأمريكى الجديد وعن نجاح أفراده فى التكيف مع البيئة الجديدة التى انتقلوا إليها منذ اكتشاف أمريكا ونزولهم إليها ومحاولتهم مواجهة كل الظروف الطبيعية والبيئية الصعبة والتغلب عليها وتحويلها إلى أدوات أدت إلى هذا التقدم الهائل الذى نشهده حتى الأن. كما أنها ـ ومن خلال تأثر أعلامها بنظرية التطور ـ من الفلسفات الديناميكية التى سعت وسعى أتباعها باستمرار إلى التطور والتجدد والنظر دائما إلى المستقبل والبحث عن عوامل النجاح فيه.

(ب) معنى البراجماتية:

ظهر لفظ "البراجماتية" فى الفلسفة أول ما ظهر لدى تشارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤م) الفيلسوف والعالم الأمريكى وذلك فى مقالة كتبها عام ١٨٧٨ بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة". وقد اشتقها من الكلمة اليونانية Pragma وهى بمعنى "العمل" التى تؤخذ منها كلمة "عملى". وقد أشار بيرس فى هذه المقاله إلى أن "عقائدنا إنما هى فى الواقع قواعد للعمل والأداء" وأننا لكى ننشئ فكرة معينة فكل ما نحتاج اليه إنما هو تحديد أى سلوك و أى فعل تصلح لانتاجه. وأننا لكى نتأكد من وضوح أى فكرة علينا أن ننظر فى الأثار والنتائج العملية التى تحققها فى الواقع سواء كانت هذه النتائج مباشرة أو غير مباشرة.

وربما لم يكن بيرس نفسه يتوقع النجاح الكبير الذى سيلاقيه هذا "المبدأ" الجديد الذى عبر عنه فى السطور السابقة؛ فعلى الرغم من أن هذا المبدأ قد ظل مهملاً زهاء عشرين عاماً بعدما كتبه صاحبه، إلا أنه بمجرد أن

تنبه إليه وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠م) وهو ثانى أعلام البراجماتية وبعثه من مرقده وأخرجه ثانية إلى حيز الوجود وأضاف عليه ونشره على الناس فى مؤلفاته حتى أصبحت "البراجمانية" لفظة تتردد فى الأوساط الثقافية فى كل مكان فى العالم، وأصبح مبدأ بيرس وما أدخله عليه جيمس من تطوير وما أضافه عليه جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢م) ثالث أعلام البراجماتية يعبر عن واحدة من أشهر الحركات الفلسفية فى هذا العصر وأكثرها تأثيرا.

(هـ) نظرية الصدق عند البراجماتيين:

فماذا كان يقصد بيرس بهذا "المبدأ" السابق وما هو جوهر التجديد الفلسفى الذى قدمه البراجماتيون الثلاثة (بيرس - جيمس - ديوى)؟

لقد قصد بيرس ببساطة أن معيار صدق الفكرة ومدى وضوحها إنما يتوقف على ما تحققه فى الواقع العملى من نتائج ملموسة. خذ مثلا فكرة "الكهرباء" فنحن لا نعرف على نحو دقيق ما هى الكهرباء فى حد ذاتها، أى أننا لا نعرف ما هية عقلية محددة للكهرباء، وكل ما نعرفه عنها إنما تحدده الأثار العملية المترتبة عليها والتى نلمسها جميعا فى حياتنا اليومية. فإذا ما قام أحدنا بتركيب لمبة فى سلك يسرى فيه التيار الكهربائى لأضاءت وأنارت المكان. واذا ما قام أحدنا بلمس هذا السلك عاريا لصعقه التيار الكهربائى؟! وهكذا فنحن نعرف "الكهرباء" من الأثار العملية التى تحدثها وهكذا ينبغى أن يكون الحال فى كل معتقداتنا وأفكارنا، فمن الضرورى أن نقيس مدى وضوح أى فكره وأى معتقد بمدى ما يحقق من نتائج ملموسة. إن صدق هذه الأفكار أو المعتقدات إنما يتوقف على تحقيق النتائج العملية الملموسة فى حياتنا اليومية.

ولقد اشترك الراجمايتون الثلاثة فى التأكيد على هذا الأصل الأساسى للبراجماتية وهو الذى يمثل المعيار المنطقى للصدق فى فلسفتهم. ولكى يتضح لنا مدى جدة هذا المعيار وطرافته وأهمية النتائج التى ستترتب عليه ينبغى أن نعلم أن الفلسفة عرفت قبل البراجماتية تيارين أساسين هما كما قلنا سابقا التيار المثالى، والتيار التجريبى، وكان أتباع هذين التيارين رغم اختلافهما حول مصدر المعرفة ماذا يكون: هل هو العقل دون الحواس أم هو الحواس دون العقل؟ ومن المعروف أن العقليين كانوا يقولون أنه العقل، بينما التجريبيون يقولون أنه الحواس. أقول رغم اختلافهما فى ذلك إلا أنهما قد اتفقا على أن مرجع التصديق قائم هناك إما فى العقل عند المثاليين أو الوقائع والأشياء الخارجية عند التجريبيين، أى أن مرجع التصديق يتعلق إما "بما كان" أى بالأفكار العقلية الأولية السابقة على أى تجربة حية عند المثاليين العقليين أو "بما هو كائن" فى الواقع المحسوس عند التجريبيين الحسيين.

أما البراجماتيون فإن ربطهم بين صدق الفكرة وبين النتائج التى تحققها فى حياة الإنسان العملية قد شد الأعناق وجذب الأنظار "مما كان" و "مما هو كائن" إلى "ما سوف يكون"، أى أنهم قد ركزوا على الصدق المستقبلى للفكرة واشترطوا أن يكون معيار الصدق هو النتائج التى تتحقق فى الواقع الملموس. فلم يعد القول أو الإعتقاد حقا فى ذاته – من وجهة نظرهم – بل أصبحت حقيقته مرهونة بما يحقق من منفعة عملية فى حياة الناس سواء كانت منفعة فى مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة.. الخ.

ذلك هو جوهر التجديد الذى أدخله البراجماتيون على نظرية المعرفة فى الفلسفة، إنه الربط بين الأفكار والمعتقدات والنتائج التى تحققها تلك

الأفكار فى حياة من يؤمن بها. فالنتائج الناجحة المفيدة التى تتحقق على أرض الواقع تعنى أن هذه الفكرة أو تلك فكرة واضحة وحقيقية وصادقة وما عدا ذلك من أفكار ينبغى التنازل عنها أو العدول عنها والبحث عن أفكار جديدة.

(د) وليم جيمس يوسع مفهوم النفع البراجماتى:

إن المنهج البراجماتى السابق إذن إنما هو طريقة ناجحة للفصل فى المنازعات الميتافيزيقية التى شغلت بال الفلاسفة السابقين وعلى رأسهم كانط. فقد وجد البراجماتيون أنه لا توجد طريقة تقضى على تلك الفلسفات الميتافيزيقية التى اقتصرت على الحديث عما وراء هذا العالم الطبيعى أنجح من أن نتساءل: أى نتائج عملية تتحقق من خلال الإعتقاد بأى من الأفكار أو المعتقدات التى تتردد فى هذه الفلسفات؟!

لقد قال جيمس فى كتابه "البراجماتية" إن مشكلات ميتافيزيقية مثل: هل العالم واحد أم متعدد؟ ـ الإنسان أهو مسير أم مخير؟ ـ أهو مادى أم روحانى؟، لا تعد فى نظر البراجماتى مشكلات تستحق الوقوف عندها؛ لأن أى فكره سنعتقد فيها حول تلك المشكلات قد تحمل فى طياتها الخير بالنسبة للعالم كما أن أى منها قد يحمل الشر. إن الطريقة البراجماتية فى مثل هذه المشكلات هى محاولة تفسير كل فكرة بتتبع أو اقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة.

والسؤال الذى يردده البراجماتى فى هذه الحالة هو: ما الفرق الذى يحدث لأى امرئ ـ من الناحية العملية ـ إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من تلك؟

فإذا اكتشفنا أنـه لا يوجد فـرق عملـى يمكـن تتبعـه بيـن الإيمـان بهذه الفكرة أو تلك فإن كلا منهما فى هذه الحالة يساوى الأخـر ويصبـح أى نـزاع أو خلاف بسببهما نزاعا أو خلافا عقيما تافها لاجدوى منه.

وبالطبع فإن المنهج البراجماتى لم يوضع فقط للفصل فـى المنازعـات الميتافيزيقية، فإن كان هذا أمـرا هامـا لأنـه يصـرف النـاس عـن التفكيـر فـى المشكلات الميتافيزيقيـة الماورائيـة فيركزون فكرهـم فيمـا يواجهونـه مـن مشكلات فعلية، إلا أن الأهم هو أن هذا المنهج البراجماتى ينظر إلـى الفكـرة وكأنهـا مشـروع أو خطـة عمـل؛ فبمجـرد أن يطـرح العقـل فكرتـه عـن أى موضوع يتأمله ينبغى أن تتحول هذه الفكرة إلى مشروع عمل يتم تنفيذه، فإذا نجح هذا المشروع يكون هذا أبلغ دليل على وضوح تلك الفكرة وعلى صدقها وكان على صاحبها التمسك بها والإعتقاد فيها، وان فشل المشروع لأصبحت هذه فكـرة غامضـة فاشـلة وكـان علـى صاحبهـا الإقـلاع عـن الإعتقـاد فيهـا والبحث عن أفكار جديدة يمكن أن تترجم لمشاريع عمل جديدة ناجحة وهكذا.

إن الفكرة إذن فى رأى جيمس تكون صادقة بمقدار مـا تعمـل وبمقـدار استمرارها فى العمل بنجاح ويقاس مدى صدقها ونجاحها بما تحققه من عـائد مادى مربح، فقد قال جيمس فعلا أن صدق الفكرة يقاس بمدى ما تحققـه مـن قيمة فورية منصرفة Cash Value؛ وقد قصـد جيمـس مـن ذلـك التـأكيد علـى الدور المؤثر الذى ينبغى أن تلعبه الأفكار والمعتقدات فى حياتنـا العمليـة؛ إن هذه الأفكار أو النظريات ينبغى فـى نظـره أن تصبـح أدوات ووسـائل يمكننـا بواسطتها أن نتحرك إلى الأمام ونمضى قدما فى حياتنا العملية. إن فكـرة مـا أو نظرية ما تكون صحيحة بقـدر مـا تسـاهم بنجـاح فـى حـل مشـكلة معينـة، وبقدر ما تساعدنا فى تحاوز هذه المشكلة والتقدم إلى الأمام.

ومن هنا فإن الفكرة عند البراجماتيين أقرب ما تكون إلى الفرض العلمى؛ فالعالم حينما يتعرض لتفسير ظاهرة ما من الظواهر فإنه يفترض أو يقترح عدة فروض لتفسيرها ويبدأ بعد ذلك فى اختبار صحة هذه الفروض بوسائله التجريبية المختلفة، فما يفشل من هذه الفروض يستبعده فورا، أما الفرض الذى ينجح فى تفسير هذه الظاهره بعد اختباره يكون بمثابة القانون العلمى المفسر للظاهرة والذى يمكن تعميمه ليصبح القانون المفسر لكل الظواهر المشابهة لهذه الظاهره موضوع الدراسة، فكذلك الفكرة عند البراجماتيين، فهى لا تكون صحيحة إلا بعد اختبارها فى الواقع العملى فإن نجحت تمسكنا بها وعممناها فى مختلف المجالات التى تصلح للتطبيق فيها، وان فشلت فمن الضرورى أن نتنازل عنها ونبحث عن غيرها وبهذا تفتح البراجماتية المجال أمام الأفكار الجديدة بإستمرار لتشبع نهم الإنسان لإرتياد الأفاق الجديدة، ولتحثه على حب المغامرة والإكتشاف والإبداع.

وقد يتساءل أحدنا هنا قائلا: أليس معنى كل ما قلناه عن المنهج البراجماتى حتى الأن أنه منهج لا يقبل إلا الأفكار التى تحقق نتائج ناجحة ومربحة ونافعة؟! أليس معنى ذلك أنه منهج ينكر الإعتقاد بالقيم الأخلاقية والدينية؟!

لقد شغل هذا التساؤل البراجماتيون الثلاثة، وقد اختلفوا حوله؛ فبينما كان بيرس وديوى أميل إلى قصر تطبيق المنهج البراجماتى فى المجال العلمى والعملى دون الحاجة إلى الخوض فى التساؤل عن مدى الإنتفاع به فى المجال الأخلاقى أو المجال الدينى، نجد أن جيمس قد وسع من ميدان تطبيق هذا المنهج ليشمل المجالات الأخلاقية والدينية، فتميز عن زميليه بإيمانه الدينى الذى جعله يقيم البرهان على أن الإعتقاد فى الله اعتقاد يقره

المنهج البراجماتى؛ حيث أن الاعتقاد فى الله يحقق لدى المؤمن قدرا عظيما من الراحة والسكينة والطمأنينة ومن ثم التفاؤل بشأن المستقبل، بينما نجد أن هذه الراحة والطمأنينة والسكينة والتفاؤل مفقودة لدى غير المؤمن. وهذا الآثر العملى الذى يحدثه الإيمان لدى المؤمن أبلغ دليل على صدق الأفكار الإيمانية.

كل ما هنالك أننا يمكن عند جيمس أن نميز بين الفكرة التى تحقق الأثار العملية المباشرة أى تحقق المنفعة المادية الملموسة مباشرة، وبين الفكرة التى تحقق نفس الأثار العملية ولكن بطريقة غير مباشرة، والإيمان بالله من هذه الأفكار التى تحقق أثارها العملية الملموسة بطريقة غير مباشرة.

لقد تمكن جيمس بهذه الطريقة أن يوسع من مفهوم البراجماتية بتأكيده على أنها رغم إخلاصها للوقائع وللأثار العملية المباشرة التى تحدثها الأفكار، إلا أنه لا يوجد لديها أى اعتراض ضد الإيمان بأفكار مجردة ما دامت هذه الأفكار تنقلنا بطريقة غير مباشرة إلى عالم الواقع المادى وتحقق لنا النفع المطلوب فى حياتنا العملية.

(و) مناقشة ونقد "المنهج البراجماتى":

لقد حققت البراجماتية مع جيمس وديوى شهرة واسعة ولم تعد مجرد فلسفة أمريكية تعبر عن الواقع الأمريكى بسماته الفريدة التى أبرزها التعددية فى كل شئ، واطلاق حريات الأفراد السياسية والإقتصادية والإجتماعية إلى أبعد الحدود، نقول أنها تجاوزت أمريكا وانتقلت إلى أوربا و بقية أجزاء العالم وأصبحت مع نهاية هذا القرن العشرين أشهر الفلسفات وأكثرها تأثيرا

فى العالم المعاصر؛ فقد أصبحت النغمة السائدة لدى الجميع الأن هى التساؤل عما سيعود عليه من فائدة؟! أى أن الجميع أصبح يقيس صحة أى فكرة بما يترتب عليها من نتائج نافعة ستعود عليه!

وربما يكون الأمر الذى غاب عن البراجماتيين وعن من تأثروا بهم فى هذا العصر هو: أنه إذا سلمنا معهم بأن "الحقيقى" نافع على نحو ما، فإنه من المستحيل التسليم بأن "المنفعة" هى الأساس فى تعريفنا للحقيقة؛ لأن "الحقيقى" يكون "نافعا" لأنه "حقيقى" وليس العكس.

لقد تناسى الجميع أن أول ما نحتاج اليه عندما نبحث عن الحقيقة هو ألا نكون براجماتيين (أى ألا نكون باحثين عما ينفعنا). وحينما نصل إلى الحقيقة بصرف النظر عن المنفعة، يمكننا بعد ذلك التساؤل عن كيفية الإستفادة منها فى الواقع العملى. ولا شك أن كل "حقيقى" نافع على نحو ما كما قلنا، ولكنه نافع لأنه حقيقى وليس حقيقيا لأنه نافع كما يقول البراجماتيون.

أما بالنسبة لتطبيق المنهج البراجماتى على المعتقدات الدينية فهو سلاح ذو حدين؛ حيث أن جيمس حينما سلم بوجود الله وبالإيمان به فإنه سلم بذلك لأنه وجد أن تلك حقيقة نافعة لها أثارها العملية الناجحة فى حياة المؤمنين، وهذا أمر قد ينخدع به المؤمنون بالله ويقدرون المنهج البراجماتى على أساسه بينما يتضح الجانب السلبى حينما نكتشف أن البراجماتية بهذا إنما تساوى بين كل العقائد الدينية سواء كانت ديانات سماوية أو كانت من البدع والنحل المزيفة؛ فإذا كان معيار التسليم بصحة عقيدة ما هو ما يعود على المؤمن بها من منفعة وما تسببه لديه من راحة واطمئنان وتفاؤل، فإن أية

عقيدة فى نظر المؤمن بها - مهما تكن أسباب انكارنا لها قوية - تعتبر حقيقية على اعتبار أنها نافعة ومفيدة!

وعلى ذلك فإنه ينبغى أن ندرك أننا لا نسلم بالحقائق سواء كانت دينية أو غير دينية لمجرد أنها نافعة، بل لأنها فى ذاتها حقيقية بصرف النظر عن النتائج العملية النافعة التى تحققها.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الرابع

- اميل بربيه: تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، ترجمة د. جورج طرابيشى ـ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢م.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧م.
- هنرى توماس ورانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.
- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٤م.
- د. عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٦٩م.
- د. محمود فهمى زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.
- د. محمد مهران: مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م.
- د. عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، بدون تاريخ.

Bacon (1.): Novum Organum, in "great Books of The Western World", ed. R. M. Huschins, Vol. 30, the University of Chicago 1952.

- ديكارت: التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٧٤م.

- ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.

- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ومراجعة د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م.

- كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة د. نازلى اسماعيل حسين ومراجعة د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.

- وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة د. محمد على العريان، تقديم د. زكى نجيب محمود، دار النضة العربية، القاهرة ١٩٦٥م.

الفصـل الخامـس

الفكر العربى المعاصر

وبعض مشكلاته

أولا: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربى المعاصر.

ثانيا: مشكلة الأصالة والمعاصرة.

ثالثا: مشكلة الحرية والمسئولية.

رابعا: مشكلة العلم والتكنولوجيا.

الفصل الخامس

الفكر العربى المعاصر

وبعض مشكلاته

أولاً: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربى المعاصر

(أ) التقدم الفكرى يقود التقدم السياسى والإجتماعى فى أوربا:

لقد شهد الغرب منذ عصر النهضة ومطلع العصر الحديث تطورات متلاحقة ليس على الصعيد الفلسفى فقط، بل على كافة الأصعدة وفى مختلف الإتجاهات؛ فبالإضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من تقدم فى المجالين العلمى والفلسفى نجد التقدم الذى واكبهما فى المجالين السياسى والإقتصادى والذى قاده أيضا ودعا إليه فلاسفة من أمثال جون لوك الذى أسس فى فلسفته السياسية نظرية الليبرالية الديمقراطية ودعا فيها إلى عقد إجتماعى يتساوى فى إطاره الجميع فى الحقوق والواجبات ويحصل الفرد بمقتضاه على كافة صور الحرية وعلى رأسها حريته السياسية فى اختيار الحاكم وحريته الإقتصادية التى جوهرها اطلاق حقه فى الملكية الخاصة بلا حدود طالما أنه يعمل ويجتهد.

وقد تأثر بلوك وشاركه فى الدعوة إلى اطلاق حريات الأفراد فى نظام سياسى ديمقراطى يتساوى فيه الجميع أمام القانون، فلاسفة التنوير الكبار من أمثال فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو الذين قادوا ــ رغم بعض الإختلافات الطفيفة فى الرأى فيما بينهم ـ ثورة فكرية دعت إلى تغيير

الأوضاع القائمة فى أوربا عبر انتقادهم الشديد لهذه الأوضاع ودعوتهم إلى المبادئ الثلاثة الشهيرة (الإخاء - المساواة - الحرية).

وقد كانت الثورة الفرنسية ومن بعدها الثورة الأمريكية من النتائج المباشرة لهذه الموجة الفكرية العارمة المطالبة بالتغيير. وقد نقلت هاتان الثورتان - رغم ما شابهما من تجاوزات كثيرة تتعلق بحقوق الإنسان - الإنسان الأوروبى والأمريكى من عصر ساد فيه الإستبداد السياسى والظلم الإجتماعى والكبت الإقتصادى إلى عصر أطلقت فيه كل الحريات. ومن ثم انطلق الإنسان الغربى يحقق الإنتصار تلو الإنتصار فى مختلف ميادين الحياة مستخدما فى ذلك الفكر الجديد و الأدوات التكنولوجية المتطورة التى جعلته يستنفد كل الإمكانات المتاحة فى أوربا ويحلم بالسيطرة على بقية العالم.

(ب) الحركة الإستعمارية وصدمة العرب والمسلمين بالتقدم الغربى:

وحينما ظهرت الحركات الإستعمارية التى خرجت بالأوربيين من مجال الصراع الداخلى فيما بينهم حول الموارد المتاحة والتنافس من أجل السيطرة والقيادة، إلى مجال الصراع الخارجى أى إلى غزو البلاد الأخرى خاصة فى إفريقيا وآسيا والسيطرة على موارد تلك الشعوب التى غلبت على أمرها وخضعت لهذه الموجة الإستعمارية التى جاءت حاملة معها أخر مظاهر ما وصل إليه الغربيون من تقدم فى مختلف المجالات العسكرية والعلمية - التكنولوجية، فضلا عن مظاهر التقدم السياسى والإجتماعى والإقتصادى.... الخ. وبالطبع فقد كانت صدمة الشعوب المُستعمَرة كبيرة نتيجة ما شهدته من فروق بين التقدم الذى وجدوه لدى المستِعمر والتخلف الذى وجدوا أنفسهم فيه!

وإذا كانت هذه الصدمة الحضارية قد تفاوت مداها فى التأثير على شعوب الدول المُستعّمرة فى مختلف بقاع آسيا وأفريقيا، فقد كانت أشد أثرا على البلاد العربية والإسلامية التى أصيبت شعوبها بهزة عنيفة زلزلت الأرض تحت أقدامها وأفقدت مفكريها الوعى للحظات، بل لسنوات. وكان وراء هذه الهزة العنيفة أسباب عديدة منها؛ أن الانسان العربى والمسلم كان لا يزال يتصور أنه صاحب أعظم دين وأعظم تراث علمى وثقافى، فهذا الدين وذلك التراث الحضارى العظيم كان لا يزال حيا فى عقول الناس وفى قلوبهم.

ومن جانب أخر، لم يكن الإنسان العربى والمسلم يتصور أن الغربيين قد حققوا كل هذا التقدم فى مختلف المجالات فى هذا الوقت القصير نسبيا، ذلك التقدم الذى مكنهم من القضاء على قوة الإمبراطورية العثمانية وتفتيتها واقتسام أملاكها فى نفس الوقت الذى استثمروا فيه كل امكانياتهم ومواردهم المادية الضخمة، وحققوا فيه ذلك التقدم الباهر فى ميادين الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية.

(جـ) تساؤلات تفرض نفسها على العقل العربى:

لقد كانت هزة عنيفة صدمت الوعى عند الإنسان العربى والمسلم وجعلته يتساءل عن سر هذا التقدم الهائل الذى حققه الغربيون وأسبابه من جانب، وعن سر التأخر والجمود الذى أصاب العرب والمسلمون وأسبابه من جانب أخر؟؟!

وعبر هذه التساؤلات التى عبرت عن صدمة الإنسان العربى والمسلم ازاء الهوة العميقة التى تفصله عن الحضارة الغربية المعاصرة نشأت

المشكلات التى شغلت فكرنا العربى المعاصر ولا تزال تبحث عن حلول ناجحة من قبيل مشكلة الأصالة والمعاصرة ومشكلة العلم والتكنولوجيا وموقفنا منهما ومكشلة الحرية بأبعادها المختلفة. وفى الصفحات القادمة نلقى المزيد من الضوء حول هذه المشكلات.

ثانياً

مشكلة الأصالة والمعاصرة

تمهيد:

ان حياتنا الفكرية منذ أوائل القرن الماضى قد تأثرت تأثرا بعيد المدى بلاشك بهذا اللقاء أو بالأحرى الصراع الفكرى بيننا وبين الحضارة الغربية، وأصبح أحد هموم الإنسان العربى منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث هو كيف يمكن الموائمة أو التوفيق بين تلك العلوم الحديثة وذلك التقدم الهائل الذى أنتجه الغربيون وبين تراثنا الفكرى الذى يكن له كل التقدير والإحترام ويعتبره جوهر شخصيته وحصنه الحصين الذى يحتمى به؟!

(أ) النخبة المثقفة تتلقى صدمة اللقاء الحضارى مع الغرب:

ولقد شعر بهذا الهم أول ما شعر النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية والإسلامية فوجدوا أنفسهم فى صراع فكرى عصف بهم فانقسموا إلى ثلاث فرق، كل فريق يتخذ موقفا مختلفا عن الفريقين الأخرين؛ فأول هذه الفرق أثر أن يتحصن فى التراث ويحتمى به ويتخذ منه سلاحا أيدلوجيا يواجه به التحدى الغربى ممثلا فى علومه وفلسفاته المتقدمة.

أما ثانى هذه الفرق فقد رأى نقيض ما رآه أنصار الموقف السابق، حيث وجد هذا الفريق أن الأفضل أن ننفصل عن تراثنا الفكرى الماضى وأن ننشغل فقط بحضارة عصرنا وبخبراته العلمية، فنقبل على هضم هذا الفكر الجديد ونعرف أدواته ومناهجه ونظرياته فنكون بذلك مشاركين فى حضارة عصرنا غير عابئين بما كان فى ماضينا الفكرى لأن الماضى مضى

وانتهى ولم يعد صالحا لنواجه بـه مافى العصر الحالى من تقدم علمى وتقنى وفكرى فى مختلف المجالات.

أما الفريق الثالث فقد توسط بين الفريقين السابقين وحد من مغالاتهما معا ورفض تطرفهما حيث وجد هذا الفريق أن الفريقين السابقين قد اختارا الموقف الأسهل؟ فما أيسر أن نعبر عصور التاريخ وأن نعود إلى الوراء وأن نعيد احياء الماضى بحذافيره ونقلد ما كان فيه فنصبح نسخا مكررة مما كان فى ذلك الزمان البعيد، وما أيسر أن نتخذ موقف الفريق الثانى فنعبر البحر الأبيض المتوسط ونتجه إلى أوربا ونتعلم إحدى لغاتها الهامة وننهل من علوم الأوربيين ونقلدهم فى عاداتهم الإجتماعية وفى أزيائهم وحفلاتهم فنكون نسخا مكررة مما هو كائن فى أوربا المعاصرة!

لقد وجد الفريق الثالث أنه سواء رحلنا إلى الماضى ونهلنا من معينه أو سافرنا إلى أوربا وأمريكا وقلدنا ما فيهما من مظاهر حضارية جديدة، فإن هذا لن يصنع لنا ثقافة أو فكر عربى معاصر، لأنه إذا كان الفريق الأول عربيا يتجه بنا إلى الوراء لإحياء كل ما هو عربى أصيل فهو ليس بالمعاصر الذى يجعلنا جـزءاً من العالم المعاصر نشارك فيه كما يشارك غيرنا، فإن الفريق الثانى يعد معاصرا وليس عربيا لأنه طالب بأن نأخذ كل ما فى حضارة الغرب المعاصر دون أن نجهد أنفسنا فى الموازنة بين تراثنا القديم وبين حضارة العصر.

إن الفريق الثالث يرى أن طريقنا إلى صياغة فلسفة عربية معاصرة يكمن فى محاولة صياغة ثقافة عربية معاصرة فيها علم الغرب وتقدمه التقنى وفيها قيم التراث العربى فى آن واحد بحيث يشتبك هذا وذاك فى وحدة عضوية واحدة لاصراع بين عناصرها أو أجزائها.

(ب) فرق ثلاثة وحلول ثلاثة متصارعة:

وبالطبع فإن هذه الفرق الثلاثة التى انشعب إليها أبناء الأمة العربية والإسلامية قد بحثت عن المخرج من أزمتنا الراهنة، وحاول كل فريق أن يقدم ما استطاع من أدلة على صحة موقفه.

(١) الموقف السلفى والعودة إلى التراث الحضارى للمسلمين:

أما الفريق الأول الذى يقف فيه "السلفيون" أو أنصار العودة إلى التراث فقد أكدوا على أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بحضارتنا العربية الإسلامية التى رأوا أن فيها كل عناصر الأصالة والقوة وبها الحض على العلم والعقل وهما الأساس الذى بنت عليه الحضارة الغربية الحديثة نفسها، ومن ثم فنحن لسنا بحاجة الى الإرتماء فى أحضان الحضارة الغربية بقدر ما نحن بحاجة إلى العودة إلى حضارتنا الاسلامية وقيمها الأصلية لنجلو جوهرها ونعيدها حية فى نفوسنا وعقولنا فنحيا بها ونعيش عصرنا من خلالها.

إن الحفاظ على جوهر الشخصية العربية - الإسلامية هو سلاحنا فى مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة فى نظر دعاة العودة إلى التراث وخاصة تراث السلف الصالح من الرعيل الأول فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين. وعلى الرغم من الإتجاهات المتعددة التى ينشعب إليها أنصار هذا الموقف باعتبار أن منهم المتشدد الرافض لكل المظاهر الحضارية الغربية المعاصرة ومؤسساتها وفكرها وثقافتها وعلومها، ومنهم السلفى المعتدل الذى يقبل من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها، نقول أنه على الرغم من هذه الإتجاهات المختلفة التى تتفاوت بين الرفض التام لكل ما هو غربى وبين

قبول ما يتفق مع الشريعة الإسلامية، إلا أن الجميع متفقون على أن تمسكنا بتراثنا الحضارى الذى جوهره الدين الإسلامى وقيمه الثابتة فى العدل والمساواة والشورى والدعوة إلى العمل الصالح فى كل ميادين العلم والحياة هو طريقنا الصحيح فى مواجهة قيم الحضاره الغربية والتفوق عليها.

(٢) العصرانيون والدعوة إلى تبنى نموذج الحضارة الغربية:

أما الفريق الثانى الذى يقف فيه "العصرانيون" أو أنصار المعاصرة فيرون أن مدخلنا إلى حضاره العصر هو حضاره العصر نفسها، فمن الضرورى فى نظرهم تبنى النموذج الغربى المعاصر بوصفة النموذج السائد فى العصر كله، النموذج الذى يفرض نفسه كضرورة تاريخية لحضارة الإنسان المعاصر. وأنصار هذا الموقف يرون أنه ليس أمامنا أى خيار، فلابد أن نقبل هذا النموذج الغربى ونتعامل معه بمنطقه وعلومه وتقنياته حتى نكون معاصرين ومشاركين للأمم المتقدمة فى صنع حضارة العصر.

والحق أن هذا النموذج الحضارى الغربى قد فرض نفسه على أمتنا العربية كما أشرنا فيما سبق منذ عصر التوسع الإستعمارى الأوربى بوسائل عديدة وحاسمة في القرن الماضي. ولقد تم فرض هذا النموذج على أنه "النموذج العالمى" للحضارة؛ فالحضارة الجديدة تقوم على عدة مقومات لم تكن موجودة فى النماذج الحضارية السابقة. ومن هذه المقومات؛ التنظيم العقلانى الدقيق لشئون السياسة والإقتصاد فى الدولة، واعتماد العلم والصناعة كأساسين للتقدم التقنى وتسخيرهما لصنع حياة الرفاهية المادية للإنسان المعاصر، والدعوه إلى قيم إجتماعية وسياسية وأخلاقية جديدة مثل الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة كحقوق ينبغى أن يتمتع بها كل فرد وينبغى على الحكومات والدول الحفاظ عليها ورعايتها.

نجح الغربيون فى فرض هذه المقومات علينا بوسائل عديدة منها المشروع ومنها غير المشروع بدأت بالحركات الإستعمارية واستمرت بعد الجلاء والتحرير بوسائل أخرى مثل التبادل التجارى غير المتكافئ الذى يحكم الغربيون من خلاله العالم عبر الهيمنة الإقتصادية التى تتيح التدخل فى الشئون الداخلية، ومثل الهيمنة الثقافية عبر المراكز الثقافية والبحثية التى أنشأتها فى مختلف البلدان العربية وعبر البعثات التى ربطت حركة التقدم العلمى فى البلدان المتخلفة بعجلة التقدم العلمى والتقنى بالغرب. ولقد تم عبر ذلك غرس النموذج الغربى للثقافة وللسياسة والإقتصاد وغير ذلك من المظاهر الحضارية الأخرى فى بلداننا العربية. ومن ثم فلم يعد أمامنا اختيار لرفض هذا النموذج الحضارى لأنه وكما يقول أنصار العصرانية قد أصبح واقعا نعيشه وعلينا تطويره ومجاراة نموذجه الأصلى فى البلدان المتقدمة.

(٣) التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة:

أما الفريق الثالث الذى يقف فيه "التوفيقيون" من أنصار ضرورة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، فيرون أنه بالإمكان أن يلتقى الطرفان المتنازعان عند نقطة أولية هى أنه لا تعارض بين أن نكون معاصرين بمعنى أن نأخذ من الغربيين المعاصرين كل عناصر القوة والتقدم فى المجالات المختلفة ونستنبتها فى بيئتنا العربية خاصة وأن تراثنا العربى الإسلامى ليس فيه ما يعارض التقدم العلمى والتقنى الذى هو جوهر الحضارة الغربية المعاصرة وقائد مسيرتها فى التقدم والارتقاء.

ويرى أنصار هذا الرأى وعلى رأسهم د. زكى نجيب محمود الذى يعد أبرز ممثلى هذا الموقف منذ كتابه "تجديد الفكر العربى" أنه إذا كان الإشكال

الفلسفى الذى واجه أسلافنا من العرب ـ المسلمين الأقدمين هو كيف يوفقون بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فإن الإشكال الفلسفى الجديد أمامنا اليوم هو كيف نوفق بين التقدم العلمى وبين انسانية الإنسان؟

وهم يرون أن هذا الإشكال الفلسفى الجديد لا يواجه العرب وحدهم بل يواجه صانعو الحضاره الغربية أنفسهم، فلقد فشل الغربيون وهم صانعو العلم الحيدث فى إقامة اللقاء الأمثل بين العلم وتقدمه، وبين "الإنسان" ومطالبه الروحية؛ ففى الوقت الذى تمكنوا فيه من تحقيق أعلى درجات التقدم العلمى بتقنيات جديدة ومبتكره، كادت هذه التقنيات نفسها أن تقضى على إنسانية الإنسان وتجعله مجرد عبد لمال يكسبه أو علم يحصله أو شهوة يبحث عن إرضائها دون أن تترك له فسحة من الوقت ليتأمل فيها نفسه وحياته وعلاقته بالأخرين وبالكون الذى يعيش فيه، ودون أن تترك له فرصة للإيمان بمعتقدات دينية سليمة وبقيم أخلاقية سامية.

(جـ) التوفيقيون والدعوة إلى فلسفة عربية جديدة:

وإذا كان هذا الإشكال الفلسفى الجديد قد وقف أمامه الغرب عاجزا أو يكاد يكون كذلك، فإن بإمكان أبناء الحضارة الإسلامية أن يقدموا فلسفتهم العربية الإسلامية المستوحاة من العقيدة الإسلامية والمغروسة فى نفس كل عربى مسلم، والتى تقوم على الإعتقاد فى مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شطرين متمايزين لاوجه للمساواة بينهما، مثل ثنائية الخالق والمخلوق (الله ــ العالم والإنسان)، ثنائية الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلى والحادث.

إن هذه الفلسفة العربية ــ الإسلامية يمكن أن تواجه ذلك الإشكال المعاصر وتقدم حلولا له تستند على هذه الثنائية التى نعتقد فيها وتجرى

مجرى الدم فى عروقنا وتتغلل فى أعماق عقولنا وضمائرنا، وهى نفس الثنائية التى يمكن أن نتجاوز بها إشكال الأصالة والمعاصرة الذى يواجهنا حينما نواجه ذلك النموذج الحضارى الغربى؛ حيث أن هذا الإشكال سيصبح فى هذه الحالة بغير مضمون، فإن كنا نواجه حضارة الغرب المتقدمة وسر تقدمها التقدم العلمى التقنى، واتاحة الحرية الكاملة أمام العقل الإنسانى للإبداع والإبتكار فى كل المجالات فإن حضارتنا العربية الإسلامية وهى تراثنا الذى نؤمن ونستند إليه فى تحديد هويتنا وشخصيتنا المستقلة، لا تعارض مثل هذا التقدم كما لا تقف عائقا أمام حرية العقل فى الإبداع والإبتكار بل على العكس فإنها كانت الأسبق فى الدعوة إلى كل ذلك من خلال "القرآن الكريم" و "السنة النبوية"، فقد كانا الدعامة الأساسية التى وجهت أسلافنا فى كل ما أبدعوه من فلسفات وعلوم وأداب وفنون قوامها إقامة التوازن بين مطالب الروح ومطالب البدن.

ومن ثم فإن المشاركة فى حضارة العصر لا يقف تراثنا الدينى عائقاً أمامها، بل يحضنا عليه حضا ويدفعنا إليه دفعا كما أن فى "تراثنا" مايمكن أن يكون هو الأساس فى مشاركتنا الإيجابية فى حضارة "العصر" وهذا الأساس الذى يمكن أن نشارك من خلاله فى فلسفة العصر وحضارته هو نفس المبدأ الذى قامت عليه ودعت اليه حضارتنا الإسلامية الأولى وهو مبدأ التوازن بين تحقيق مطالب الروح وتحقيق ومطالب البدن؛ فالعلم الذى يصنعه الإنسان ليحقق من خلاله مطالبه المادية لا ينبغى ـ كما يحدث فى الغرب الأن ـ أن يتحكم فى الإنسان ويحد من قدراته ويحوله إلى عبد لشهواته أو لجمع الأموال وكسب الثروة أو غير ذلك من مظاهر القوة المادية، بل ينبغى ترشيد التقدم العلمى ليخدم الإنسانية دون أن يهدم الإنسان ويدمر بيئته الطبيعية، وهذا لا يتأتى إلا إذا أعيد الإهتمام بمطالب الإنسان الروحية التى قوامها

العقيدة الدينية الإيمانية من جانب والتمسك بالمبادئ الأخلاقية السامية من جانب أخر وهما جانبان متلازمان فإن توفر أحدهما توفر الأخر بالضرورة، فلا إيمان لمن لا أخلاق له، ولا أخلاق لمن لا إيمان لديه.

أهم المصادر والمراجع
(لمشكلة الأصالة والمعاصرة)

- د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة السابعة ١٩٨٢م.

- د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م.

- د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

- د. زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ١٩٨٧م.

- د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، بدون تاريخ.

- د. محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ـ قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، دار الفارابى، بيروت، بدون تاريخ.

- د. محمد عابد الجابرى: اشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

- د. محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٢م.

- د. يحيى هويدى: نحو الواقع ـ مقالات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦م.

ـ د. حسن حنفى: التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠م.

ـ د. حسن حنفى: قضايا معاصرة ـ الجزء الأول ــ فى الفكر العربى المعاصر، دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٧٦م.

ـ أعمال ندوة "التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)"، بحوث ومناقشات الندوة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م.

ـ د. محمد عمارة: الإسلام والعروبة، صدر ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.

ـ أبو الأعلى المودودى: الإسلام والمدنية الحديثة، طبعة القاهرة ١٩٧٨م.

ـ جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

ـ محمد عبده: الأعمال الكاملة، طبعة بيروت ـ لبنان، ١٩٧٢م.

ثالثا

مشكلة الحرية والمسئولية

تمهيد:

الحرية، تلك الكلمة البراقة التى تخفق لها القلوب، وتحار أمامها أعتى العقول. إنها كلمة تمثل إحدى حقائق الوجود الإنسانى الذى ميزه الله عن كل الموجودات الأخرى بأنه الوحيد الذى يشعر بأنه حر. ورغم شعور الإنسان بأنه كائن حر إلا أنه لم يكف دوما عن التساؤل عن معنى هذه الحرية وعن حدودها وهو فى هذه التساؤلات إنما يحاول فهم ذاته وفهم ما حوله من كائنات وعلاقته بها بالإضافة إلى علاقته بغيره من البشر؛ ففهم الذات وعلاقتها بالأخر سواء كان بشرا أم موجودا طبيعيا أخر إنما يمثل حدا من حدود هذه الحرية ولعلنا نتساءل الأن كيف ذلك؟! وللإجابة على تساؤلنا هذا وعلى غيره من التساؤلات ينبغى أن نعرف أولا ماذا تعنى الحرية؟!

(ا) معنى الحرية:

إن الحرية فى معناها الإشتقاقى تعنى انعدام القسر الخارجى، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لا يتحكم فى حركته أحد، وقد اصطلح الفلاسفة على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية أى بعد تفكير وتدبر مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده.

وفى هذا الإطار يمكن التمييز بين نوعين للحرية؛ حرية الإختيار وحرية الفعل؛ أما حرية الإختيار فهى ما يتعلق بملكة الإختيار الإرادى عند الإنسان، فإن كل سلوك يسلكه الإنسان غالبا ما يسبقه اختيار بين بدائل

وحينما يفكر الإنسان ويتدبر ويختار بين هذه البدائل فهو هنا يحيا الحرية على مستوى الفكر والإرادة.

أما حينما يبدأ فى ممارسة الفعل الذى اختاره وبدون الخضوع لأى ضغوط خارجية فهو قد انتقل من ممارسة حرية الإختيار إلى ممارسة حرية الفعل؛ فحرية الفعل اذن تبدو فى القدرة على الإقدام وعلى الفعل مع انعدام القسر الخارجى أى مع عدم وجود أى ضغوط خارجية.

(ب) الحرية والشعور:

إن الحرية بالمعنى السابق إنما تبدأ من شعورنا بأننا أحرار، فالحرية إنما تبدأ واقعيا حينما تشعر بها فيكون فعلنا الحر فعلا تلقائيا يعبر عن شخصيتنا المستقلة أى أن هذا الفعل يكون منبعثا من أعماق ذاتنا وبدون أن نتأثر فى هذا بالسلوك بالأخرين أو بدون أن نخشى عقاب أى سلطة خارجية. فالحرية إذن هى العلاقة المميزة للشخصية الإنسانية، لأن الفرد لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته هو.

والحقيقة أن كل الإنجازات الفردية المبدعة للإنسان لا يمكن أن تكون إلا نتيجة لهذا الشعور المستمر بالقدرة على المبادأة بالفعل، أى نتيجة للحرية التى يشعر بها كل منا حينما يقدم على فعل معين.

إن الحياة الانسانية الصحيحة إنما تبدأ من حيث تنتهى الحياة الغريزية الحيوانية، أى من حيث يبدأ شعور الإنسان بذاته وبأنه قادر على الإختيار وقادر على الفعل الحر. ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة انسانية خالصة إذا كانت كل تصرفاته نتيجة انفعالاته أو بمثابة ردود أفعال غير إرادية؛ إذ أن حياة الإنسان الحقة إنما تبدأ من قدرته على التحرر من تلك التصرفات الإنفعالية اللاإرادية.

وطالما أنك تشعر بذاتك وبأنك حر فى اختيار الفعل، فإنك تعى معنى الحرية لأنك تشعر بها وتمارس الفعل المطابق للشعور.

ولعلك تتساءل الآن: هل أفهم من هذا أن شعورى بأننى حر وقدرتى على الفعل الحر لا يرتبطان بأى ضرورة خارجية أو بأى مسئولية تجاه المجتمع والآخرين؟! وهنا تكون الإجابة القاطعة: لا، فإن الحرية الإنسانية فى واقع الأمر ليست مطلقة، بل إنها لا تفهم إلا بالنسبة إلى وجود هذه "الضرورة" وتلك "المسئولية".

(جـ) الحرية والضرورة:

إن الحرية لها حدود وهذه الحدود هى بمثابة الشروط الضرورية لوجودها. وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة؛ فهنالك الضرورة الجسمية، والضرورة الطبيعية، والضرورة التى تمثلها المبادئ العقلية، وهذه الضرورات كلها عقبات لابد لإرادتنا أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية. إن النشاط الانسانى بشكل عام لا يمكن أن يتحقق إلا فى عالم محدود، وعلى الإنسان دائما أن يغالب هذه العوائق وأن ينتصر على ما فيها من عقبات ولولا ذلك ما كان للحرية الإنسانية أى معنى. فما معنى أن تكون حرا إذا لم يكن هناك عقبات تقف أمام هذه الحرية وتحاول أن تتغلب عليها. فإذا ما أخذنا الضرورة الطبيعية كمثال على الضرورات التى علينا أن نواجهها فنثبت حريتنا ازاءها؛ فنحن كبشر جزء من الطبيعة وحياتنا مرتبطة بمعرفة قوانين الطبيعة حتى يمكننا تسخيرها لخدمتنا؛ فكيف تتم لنا هذه المعرفة إن لم ننجح فى تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة عبر قوانين علمية؟!

إن نجاح الإنسان فى تفسير الطبيعة ومعرفة قوانينها هو بمثابة الإعلان عن حريته ازاء هذه الضرورة الطبيعية. إن الحرية الحقيقية للإنسان لا تنحصر فى حلم الإستقلال عن الطبيعة وقوانينها، وإنما تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة تفيده فى حياته العملية. وليس من شك فى أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية واختراعاته القادرة على تسخير الطبيعة لخدمته. ومعنى هذا أن تحرر الإنسان ازاء الضرورة الطبيعية لا يستلزم معجزات تقضى على قوانين الطبيعة أو تلغى نظام الأشياء، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان.

هب أنك وبعض أصدقائك قد أخذتم سفينة شراعية وأبحرتم بهدف الصيد أو النزهة. وبدأت السفينة تتقاذفها الرياح يمينا ويسارا فماذا أنتم فاعلون؟! انك لو كنت تعلم قوانين الرياح واتجاهها وسرعتها، وحاولت كبحار ماهر أن تتحايل على الرياح المضادة وأن تتقدم فى اتجاه لولبى مستخدما قوى الرياح ذاتها، فقد حققت حريتك ازاء هذه الضرورة الطبيعية ونجحت بمعرفة قوانين الرياح وكيفيته استغلالها فى السيطرة على هذه الظروف الصعبة التى واجهتها.

ومن هنا فإن البحار لا يكون حرا فى أفكاره أو فى تصرفاته أثناء عمله إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الطبيب أو إلى المهندس أو إلى الضابط الخ، فالجميع يكون حرا بقدر علمه بقوانين الظواهر التى يواجهها، فعلى قدر ما يفكر الإنسان ويعلم بقدر ما يكون حظه من الحرية. فخذ من العلم بقوانين الطبيعية فى مختلف المجالات سبيلا لأن تكون حرا، فبقدر ما تتعلم بقدر ما تشعر بالحرية ازاء أى

ضرورة طبيعية. فالحرية والضرورة ليستا حدين متعارضين بل هما حدان متماسكان يعبران عن حقيقة واحدة، وكل ما هنالك أنها حقيقة ذات وجهين أحدهما الضرورة والأخر الحرية.

(د) الحرية والمسئولية:

وكذلك الحال بالنسبة للحرية والمسئولية، فهما حدان متماسكان لا ينفصل أحدهما عن الأخر، فأنت تكون حرا بقدر ما تتحمل مسئولية الفعل الذى تفعله فليس معنى قول الفلاسفة أن حريتك هى عين وجودك وأن الإنسان ثمرة لفعله الحر أن تطلق العنان لهذه الحرية فتصبح حرية مطلقة لأنها إن كانت كذلك فقد انتفى عنها كونها حرية وتحولت إلى فوضى.

فالحياة الانسانية قوامها الحفاظ على النظام الإجتماعى والخضوع للقوانين الأخلاقية والالتزام بالأعراف والمواثيق والتشريعات القانونية. وإذا لم يلتزم الإنسان الفرد بهذه النظم والقوانين والتشريعات لفقد انسانيته وفقد معها حريته؛ إذ أن الحرية الشخصية إنما ترتبط بهذه الضرورات القانونية والإجتماعية، ويكون المرء حرا بقدر ما يستطيع التصرف فى ضوء الإلتزام بهذه الضرورات والحرص على عدم تجاوزها.

وليس فى ذلك ما يدعو للدهشة أو للعجب إذ ينبغى عليك أن تتساءل قبل أن تمارس حريتك الشخصية: هل ما سأفعله هذا يمكن أن أسمح لغيرى أن يفعله معى؟ وهل يمكننى أن أتقبل هذا الفعل من غيرى؟ وهل يمكن للحياة الإجتماعية والمدنية أن تستقيم إذا تصرف الجميع مثل هذا التصرف وسلكوا مثل سلوكى هذا؟!

إنك اذا ماتساءلت هذه التساؤلات وأنعمت النظر فيها لوجدت أن حريتك الشحصية ينبغى أن تكون فى حدود المسئولية، والمسئولية هنا إما أن

تكون مسئولية ذاتية تنبع من ذاتك أى من ضميرك الأخلاقى الواعى، أو مسئولية مدنية أو إجتماعية عليك أن تراعيها وتتمثل فى التزامك بتلك الأعراف والتشريعات السائدة في مجتمعك بل فى المجتمع الإنساني كله.

إن حياتنا الإنسانية سلسلة من الإختيارات أو المواقف التى علينا أن نختارها أو أن نقفها متحملين النتائج المترتبة عليها، وهذا هو معنى المسئولية.

ونلاحظ هنا أن هذه السلسة من الإختيارات سلسلة متصلة ففيها الماضى والحاضر وهى ستستمر فى المستقبل، وعليك إذا ما أردت أن تصنع نفسك بوصفك كائن حر متميز أن تواجه هذه الإختيارات بعقل وتدبر وأن لا تختار إلا ما يتوافق مع مبادئك وقيمك، وأن تقبل دائما التطور؛ لأن المرء كما يقول بعض الفلاسفة لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز ما هو عليه بالفعل، والإتجاه نحو حالة أخرى تضمن له تجاوز موقفه الحاضر وهكذا دواليك.. فأنت تواجه بقدر ما تقبل التحدى وتختار بين المواقف، وأنت حر بقدر ما تتجاوز كل المعوقات التى تعوق اختيارك، أو تعوق تطلعك إلى مستقبل أفضل.

وإذا ما قلت متسائلا: كيف لى بهذه الحرية المسئولة وأنا قد ولدت فى بيئة معينة وعوامل وراثية معينة وفى ظل نظام تعليمى تربوى معين، ألا تمثل هذه العوامل التى لابد لى فيها عوائق خارجية تحد من حريتى وليس بإمكانى مواجهتها أو التخلص منها؟! لكانت الإجابة على تساؤلاتك هذه: أن معك الحق فى أن كل منا قد يجد نفسه أسيرا لأحد هذه العوامل أو بعضها، ولكن كل منا سيكون حرا فى هذه الحالة فى أن يتخذ من هذه الظروف "الموقف" الذى يشاء؛ فكونى قد وجدت دميما أو جميلا، شرقيا أو غربيا، من

أسرة فقيرة أو غنية، هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل لدى إلى محوها أو إلغائها، ولكننى بلا شك حر فى "الموقف" الذى أتخذه بإزاء تلك الظروف التى وجدت عليها؛ ففى استطاعتى أن أكون فخوراً بكل تلك الظروف، أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها. إن طريقة استجابتى لأى ظرف من هذه الظروف التى وجدت عليها إنما هو موقفى الحر الذى آخذه على عاتقى وأتحمل بعد ذلك ما يترتب عليه من نتائج أو مسئوليات.

إن بإمكان الإنسان أن يحاول تغيير تلك الظروف إن أمكنه ذلك، أو يتكيف معها، كما أن بإمكانه أن يتخذ منها حافزا يدفعه إلى الأمام؛ فكم من كسيح تغلب على عاهته وأصبح أحد مشاهير العلماء فى عصره، وكم من كفيف تغلب على فقد بصره وأصبح أشهر العارفين فى عصره. إن حياة الإنسان مليئة بالإمكانيات التى إن أحسن استغلالها لصنع من نفسه ما أراد لها أن تكون. كل ما هنالك أن تأتى أفعالنا الحره متسقة مع وعينا بالنتائج المترتبة عليها، ومن ثم يمكننا دائما فى هذه الحالة أن نفعل متحملين مسئولية الفعل.

ومن المهم دائما أن تثق فى قدرتك على ممارسة حريتك فى الفعل لأنه لولا هذه الحرية المسئولة ما كان للانسان إلا ماضيه. والحقيقة أن المستقبل هو الذى يفتح أمامك أفق الممكنات، والحاضر هو الذى يسمح لهذه الممكنات أن تتحقق بالفعل. وأنت لا يمكنك أن تكون حرا إلا بقدر ما تفعل واضعا المستقبل بكل ممكناته أمام ناظريك؛ فحريه الفعل وتحمل مسئولياته هو مدخلك إلى المستقبل، كما أن هذا المستقبل المأمول لن يصبح واقعا تعيشه إلا إذا تجرأت وفعلت الفعل الحر الواعى المسئول.

أهم المصادر والمراجع

(لمشكلة الحرية)

- د. زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٧١م.

- د. زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٦م.

- زكى نجيب محمود: طريقنا إلى الحرية - حوار أجراه معه د. أحمد عثمان، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة ١٩٩٤م.

- جون ديوى: الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥م.

- ر. م. هير: الحرية والفكر، ترجمة يوسف ميخائيل سعد، دار النهضة العربية بالقاهرة، ١٩٦٩م.

- جون ستيوارت مل: الحرية (جزءان)، ترجمة عبد الكريم أحمد، سلسلة الألف كتاب (٥٨١)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.

- اشعيا برلين: أربع مقالات فى الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق ١٩٨٠م.

- جون ر. بورر وميلتون جولد ينجر: الفلسفة وقضايا العصر، ثلاثة أجزاء ترجمة د. أحمد حمدى محمود، سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩١/٩٠م.

- فولتير: الرسائل الفلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٥٩م.

- جان جاك روسو: فى العقـد الإجتمـاعى، ترجمـة ذوقـان قرقـوط، دار القلـم ببيروت، بدون تاريخ.

- جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام ود. ميشيل متياس، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٦م.

- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنسانى، ترجمة د. عبـد المنعـم الحفنـى، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧٧م.

- سلامه موسى: حرية الفكر، صـدر ضمـن سلسـلة مكتبـة الأسـرة، جـزءان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.

رابعاً
مشكلة العلم والتكنولوجيا
أو
العقلية العربية
بين انتاج العلم واستيراد التكنولوجيا

تمهيد:

لا شك أن "العلم" من المقومات الحضارية رفيعة المستوى، وهو لايقل في أهميته وجوهريته بالنسبة للحضارة الإنسانية عن "الدين" و "الأخلاق" ولا يظنن أحد أنني أبالغ في هذه المكانة التي أعطيتها للعلم، ففي القرآن الكريم — وهو ملهمنا الحضاري ورمز هويتنا وأساسها - تلك الدعوة الملحة وبصور شتى إلى الأخذ بكل أسباب العلم والمعرفة بكافة صورهما.

ولعل من المهم هنا بداية أن نتذكر ونذكر بأن التقدم العلمي كان ولا يزال علامة بارزة من علامات التقدم الحضاري في كل العصور ولدى كل الحضارات. ومن الخطأ البين أن نقع أسرى للمقولة التي يرددها ويروج لها بعض المفكرين الغربيين وبعض المتغربين من مفكرينا، وهي "أن العلم صناعة غربية"، إذ ليس أخطر على حياتنا الفكرية والعملية المعاصرة من أن نقع أسرى لهذا الوهم ونصدق أننا غير قادرين على المشاركة الإيجابية في إنتاج العلم!

وقد حددنا اشكالية هذا البحث في الرد على هذه المقولة وبيان تهافتها، وذلك بصورتين؛ أحدهما تتبع من النظر في طبيعة العقلية العربية والتأكيد على أنها طوال تاريخها عقلية قادرة على إنتاج العلم والدليل هو انجازات

العلماء العرب فى الماضى. ولن نطيل وقفتنا عند هذه القضية حتى لا نقع فى خطأ لا يقل خطورة عن الخطأ الذى نريد دفعه والتهمة التى نريد أن ننفيها عن أنفسنا، وهو خطأ التغنى بإنجازات الماضى التى ليس لنا الأن أى فضل فيها.

أما الصورة الثانية - وهى الأهم والتى سنركز عليها - فهى النظر إلى واقعنا الحالى، واقع تخلفنا العلمى المعاصر وبيان أسباب هذا التخلف، والتأكيد على أن هذا التخلف إنما هو مسألة عارضة يمكننا تجاوزها، إذا ما أدركنا بوعى أسباب هذا التخلف الداخلية والخارجية وواجهناها بإصرار وحزم، وإذا ما وضعنا الخطة القومية المناسبة التى تمكننا من تحقيق التقدم العلمى المنشود معتمدين فى ذلك على أنفسنا، واثقين من إمكانية بناء القدرة العلمية الذاتية، ومن إمكانية استنبات التكنولوجيا المحلية الملائمة لبيئتنا والمحققة لأهدافنا.

(أ) أنتجنا العلم فى الماضى:

لقد شاركت معظم شعوب المنطقة العربية فى صنع العلم وإنتاج النظريات العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية منذ أقدم العصور، مما يدل دلالة قاطعة على أن العقلية العربية كانت رائدة فى هذا الميدان منذ فجر التاريخ الإنسانى، ويكفى أن نذكر هنا أن مفهوم العلم وصناعته وإبداع تقنية تطبيقه كانت الريادة فيها لحضارات الشرق القديم خاصة فى مصر القديمة وفى بلاد ما بين النهرين.

ويخطئ من يصدق هنا المقولة التى يرددها الغربيون والمتغربون فى كتاباتهم وهى أن حضارات الشرق القديم لم تنتج علوما بل كان لديها مجرد

خبرات علمية عملية ساعدتها فى بناء المنجزات المعمارية الضخمة وبناء السفن والبراعة فى فنون الزراعة والعلاج والتحنيط والملاحة، إذ أن من البديهى أن ندرك أن من يمتلك هذه الخبرات العلمية التى صنعت كل هذه المنجزات الحضارية العملاقة ـ التى لا يزال العلم المعاصر بكل تقدمه وجبروته يقف أمامها مبهورا عاجزا ـ مثل الأهرامات وعلم التحنيط، والحسابات الفلكية والهندسية المذهلة التى تتعامد الشمس بموجبها على وجه الفرعون وزوجته فى يومين فقط فى السنة هما يوم عيد ميلاد الملك ويوم عيد زواجه بالملكة، وذلك عبر فتحة معينة فى جدران المعبد!، من البديهى أن ندرك أن من صنع كل هذا عمليا لابد وأنه كان يمتلك الأساس النظرى ـ أى النظرية العلمية ـ الذى مكنه من الإستفادة منه عمليا بهذه الصورة المتقنة والمعجزة فى نفس الوقت.

وإذا كانت تلك إشارات سريعة إلى إنجازات لشعوب المنطقة فى الماضى البعيد فى ميدانى العلم والتكنولوجيا، فإن إنجازات أبناء المنطقة العربية فى الماضى القريب ـ أى فى عصر ازدهار الحضارة العلمية للمسلمين فى ظل دولتهم الإسلامية الكبرى ـ لا تزال تشهد على أن العرب لم يكونوا مجرد مستهلكين للعلوم وتقنية تطبيقها بل كانوا من صناعها.

إن الانجازات العلمية الرائعة لإبن سينا وأبى بكر الرازى والزهراوى وابن النفيس فى ميدان الطب والصيدلة، ولجابر بن حيان وتلاميذه فى مجال الكيمياء، وللحسن بن الهيثم والبيرونى والطوسى وعمر الخيام والبتانى فى ميدان الرياضيات والبصريات والفلك، ولغيرهم وغيرهم من العلماء المسليمن فى شتى فروع العلم، تلك الإنجازات التى ظلت إلى وقت قريب هى الرافد

الأساسى الذى تغذى عليه التقدم العلمى الغربى فى مختلف العلوم، تشهد على أن فى قدرة الانسان العربى دائما إن أراد أن يصنع لنفسه وبنفسه التقدم العلمى المنشود.

لقد كان العلم العربى منذ بدايته فى ظل الحضارة الإسلامية جزءا من الممارسة الإجتماعية اليومية فى شتى مستويات المجتمع الإسلامى فى كل الأقطار الإسلامية، فدفع التقدم الإقتصادى والإجتماعى بخطوات سريعة نحو الأرقى. وكان كل ذلك بفضل الدعم اللامحدود من جانب الحكام والأفراد من أمراء وأثرياء محبين للعلم والعلماء لكافة ما يجريه هؤلاء العلماء من أبحاث نظرية وتطبيقية.

لقد تعهدت الدولة الإسلامية وأجهزتها الرسمية وبدعم من المجتمع وتشجيع من كافة هيئاته أولئك العلماء بالرعاية وأنشأت لهم دور العلم الكبرى مثل دار الحكمة ببغداد. وعلى الرغم من أن العلم العربى قد اعتمد فى البداية على نقل العلوم اليونانية، إلا أن هذه العلوم قد نقلت وطورت فى اطار ما يفى بمتطلبات المجتمع الإسلامى، وكان هذا التطوير من خلال عملية دؤوبة للبحث العلمى المستقل رافقت هذا النقل ولم تكن منفصلة عنه.

(ب) أسباب توقفنا عن إنتاج العلم منذ عصر النهضة الغربية:

ولعل السؤال الذى يروادنا الآن هو: إذا كان هذا هو حال العلم والعلماء فى عصر الدولة الإسلامية الكبرى، فما الذى حدث وأدى إلى توقف هذا الإبداع؟! لماذا توقف هذا النهر الإبداعى المتدفق للعلماء المسلمين منذ وفاة ابن خلدون فى القرن الرابع عشر أو بعد ذلك بقليل أى منذ حوالى مطلع القرن الخامس عشر؟!

ينبغى أن ندرك أن هذا النهر الإبداعى لم يتوقف تماما منذ هذا التاريخ، لكنه أخذ فى التضاؤل شيئا فشيئا حتى كاد أن يتوقف، لكن لم يحدث قط أن أصيبت الامة الأسلامية أو العربية بالعقم العلمى التام فى أى عصر أو فى أى قرن بل أكاد أقول أنه لم يتوقف تماما فى أى عقد من العقود التى مرت علينا فى القرون الماضية.

إن ما حدث بالفعل هو أن جذوة الإبداع العلمى قد خبت ولم يعد هناك أولئك العلماء الأفذاذ الذين يجددون فى النظريات العلمية القائمة أو يطورونها بشكل لافت للنظر، كما لم يعد هناك أولئك العلماء الذين يستطيعون وضع الأسس لنظريات جديدة أو لعلوم جديدة مثلما فعل مثلا ابن حيان فى الكيمياء والحسن ابن الهيثم فى علم البصريات، ومثلما فعل ابن خلدون فى وضع علوم الإجتماع والتاريخ والإقتصاد السياسى الخ.

أما عن أسباب خبو هذه الجذوة أو تضاؤل الإبداع العلمى العربى فهى كثيرة وليس هنا موطن تفصيلها، إنها على وجه الإجمال تتلخص فى أسباب سياسية وفكرية وإجتماعية مؤداها أن الضعف السياسى والإجتماعى الذى شهدته الدولة الاسلامية قد أديا إلى تفككها وتجزئتها. وقد أدى هذا الضعف وذلك التفكك إلى بداية الأطماع الغربية فبدأت الحروب الصليبية التى استمرت لفترة طويلة بشكل متقطع حتى عصر الإستعمار الغربى الحديث وتفكك الدولة الاسلامية تماما بعد إنهاء عصر الخلافة العثمانية.

إن تلك العوامل التى منها الداخلية ومنها الخارجية قد تضافرت وأدت إلى وأد الإبداع العلمى لعدم توافر بيئته الملائمة لما حدث من نهب لثروات العرب العلمية والتى لا تقدر بثمن من قبل الغزاة الغربيين إبان الحروب الصليبية ونقلها إلى المكتبات والجامعات الغربية، فضلا عن شيوع النزعة

التلفيقية والتلقينية فـي العلـوم العربيـة، حيث أصبح العلماء العرب يكتفون بالتوفيق بين مؤلفات السابقين عليهم وتلخيصها وتلقينها لتلاميذهم.

وطالما أن الأمر يظل دائما في اطار الرجوع إلى مؤلفات السابقين من القدماء دون تطوير أبحاثهم والإضافة إليها من خلال دراسة المزيد من الظواهر والوقائع فإن العلم يذبل، بل ويتجمد.

والجدير بالذكر أن التخلف العلمي لدى العرب والمسلمين منذ ذلك الوقت قد ارتبط بتوقف الإجتهاد في ميدان الدين. ولما كان التجديد والإجتهاد الديني يمثل إحدى القوى الدافعة للإبداع في العالم الاسلامي، فقد أدى إغلاق باب الإجتهاد إلى ضعف علمي ملحوظ وإلى تخاذل واضح من العلماء في بقية التخصصات، إذ أن ازدهار علوم العقل كل لا يتجزأ، فالتخلف عن ركب التقدم العلمي في أي علم من العلوم دينية كانت أو رياضية أو طبيعية أو إجتماعية أو إنسانية يشير إلى اختلال منظومة التقدم الحضاري ككل. وليس أدل على صحة ما نقول إلا النظر في تاريخ الحضارات قديمها وحديثها، فسنجد أن مظاهر التقدم تتكامل كلها حينما تتوافر لها البيئة والمناخ الملائمين.

(جـ) أسباب تخلفنا العلمي في العصر الحاضر:

لعل السؤال الذي يراودنا الآن ـ بعد معرفة أسباب تخلفنا وتوقفنا عن الإبداع العلمي في الماضي ـ هو: ماذا عن أسباب تخلفنا الآن؟!

(١) الأسباب السياسية والإقتصادية والإجتماعية:

إن أسباب تخلفنا المعاصر بالطبع لا تنفصل عن الأسباب السابقة لأن الماضي موصول بالحاضر. وقد شغل المفكرون العرب كثيرا بالكتابة عن هذه الأسباب وتحليلها، وقد دارت تحليلاتهم حول الظروف السياسية

والإقتصادية والإجتماعية التى أدت إلى هذا التخلف العلمى، وميزوا فى إطار ذلك بين عوامل خارجية فعلت فعلها المدبر سلفا من قبل دول الإستعمار الغربية، وعوامل داخلية ساعدت على ترسيخ هذا التخلف الذى يتصورون أنه فرض علينا فرضا.

أما العامل الخارجى الذى يركزون عليه فهو الإستعمار الغربى للبلدان العربية. إن هذا الإستعمار رغم ما صاحبه من دعاية إعلامية مكثفة حول أنه جاء لتحديث وتمدين البلدان العربية وإدخالها فى زمرة الدول العلمية المتحضرة، إلا أن الواقع الذى حدث يكذب ذلك، حيث أدى هذا الإستعمار ـ رغم ما أحدثه من تحديث جزئى لبعض المرافق والهيئات والأفراد الذى استهدف فى المقام الأول خدمة المستعمر نفسه ـ إلى تمزيق البلاد العربية والإسلامية وإضعاف مقدراتها الذاتية، وربط هذه المقدارات وتلك الإمكانيات بعجلة التقدم الغربى لخدمة أهدافه التوسعية الإحتكارية. وقد بدا هذا واضحا بعد ما حصلت هذه الدول على استقلالها. فقد حصلت على الإستقلال السياسى نسبيا لكنها لم تحصل مطلقا على الإستقلال الإقتصادى فضلا عما غرسه الإستعمار الغربى من قيم وعادات غربية فى المجتمعات العربية مما سهل التبعية العربية لكل ماهو غربى، ورسخ فى الذهنية العربية مسألة التفوق الغربى الذى لا يمكن اللحاق به أو التفوق عليه.

أدى كل ذلك إلى بقاء الدول العربية على حالها التى تركها عليها الإستعمار فى معظم المناطق حيث ظل تضارب المصالح بين الدول والشعوب العربية هو الأمر السائد ـ رغم محاولات الوحدة التى وجدت على السطح وسرعان ما زالت ـ وذلك لأن مصالح معظم هذه الدول ظلت مرتبطة

وتابعة للدول التى استعمرتها من قبل بشكل أو بآخر. ومن ثم فقد دمرت البنية الإقتصادية المستقلة لهذه الدول سواء البنية الخاصة بكل دولة على حدة أو البنية التى يمكن أن تتوحد وتتكامل بينها جميعا. وباختصار، فقد ترك المستعمرون الدول العربية والإسلامية فى حالة يصعب فيها أن تتغلب عوامل الوحدة والتكامل الإقتصادى والسياسى والعلمى. الخ على عوامل التفكك والإنهيار والتبعية.

وبالطبع فإن هذا العامل الخارجى لم يكن هو العامل الحاسم فى التخلف العربى المعاصر اذ كان يمكن لعناصر المقاومة الداخلية - لو توافر لأعضائها الدافعية والإيجابية - أن تفعل فعلها فى الحفاظ على الهوية العلمية والثقافية وتنصر عوامل التقدم على عوامل التخلف والضعف لولا أن تضافر مع هذا العامل الخارجى التخريبى عوامل داخلية كثيرة لم يتداركها المجتمع العربى المعاصر بعد.

إن أبرز هذه العوامل الداخلية التى ساهمت فى ترسيخ التخلف العلمى ذلك الإستبداد السياسى الذى يعانى منه الإنسان العربى المعاصر إذ أن البحث العلمى يتطلب مناخا سياسيا مواتيا أساسه الإحساس بالحرية ونيل الحقوق والشعور بالأمن الإجتماعى والأمان النفسى، كما أن غياب التقدير الإجتماعى والإقتصادى للعالم يعد عاملا هاما من عوامل إحباطه وعدم قدرته على الإبداع.

إن نظرة بسيطة إلى المجتمعات العربية المعاصرة تؤكد أن المناخ السياسى والإجتماعى والتقدير الأدبى والمادى للعالم لا يزالان بعيدين عن توفير البيئة الملائمة للإبداع العلمى والتفوق التقنى، فبالإضافة إلى غياب التقدير الإجتماعى للعلماء وللبحث العلمى من قبل المجتمع ككل، نجد أن

حكومات الدول العربية لا تزال بعيدة عن إدراك الأهمية القصوى للبحث العلمى وتقدير المشتغلين به، "ففى الوقت الذى تنفق فيه الدول الكبرى ما بين ٢٪ و ٤٪ من اجمال ناتجها القومى على عمليات توظيف البحث العلمى من أجل التنمية، نجد انفاق دولنا لا يتعدى ٠,٣٪ على ضخامة الدخول القومية فى الدول الكبرى وضآلتها فى الدول النامية. وعلى ذلك فإن مجموع انفاق الدول النامية - ومنها دولنا العربية بالطبع - لا يمثل أكثر من ١,٦٪ من مجموع انفاق دول العالم على عمليات البحث العلمى وتوظيفه فى تطوير التنمية".

وقد يسأل سائل هنا: كيف ذلك ونحن نلمح هذا الكم الكبير من الجامعات فى مصر والوطن العربى والتى يتخرج منها مئات الآلاف من المتخصصين العلميين فى كل عام، فضلا عن الآلاف التى تعمل فى مراكز البحث العلمى المنتشرة فى أرجاء بلاد عربية كثيرة؟!

ولعل خير من يجيب عن هذا التساؤل هو انطوان زحلان الذى يعد من أبرز من تخصصوا فى دراسة السياسة العلمية والتكنولوجية فى الوطن العربى، فهو يقرر - رغم إدراكه لوجود نحو ٣٠٠ وحدة للبحوث العلمية والإنماء فى الوطن العربى، ورغم معرفته بوجود عشرات الجامعات العربية والزيادة المطردة فى عددها باستمرار - "أنه من المشكوك فيه إزاء هذا المستوى من الدعم المالى - الذى قدر متوسطه بتقدير متوسط الإنفاق المالى على هذه الجماعات وتلك المراكز - أن يكون فى الإمكان التحدث عن بحث علمى أصيل إذ لا يمكن لأحد أن ينجح فى الإشتراك فى نشاط علمى على هذه الأسس إلا إذا كان من ذوى القدرة الكبيرة على الإبداع والمثابرة".

إن ما سبق يشير إلى جانب واحد فقط من الجوانب التى يمكن النظر من خلالها إلى الأسباب الداخلية للتخلف العلمى والتكنولوجى الذى يعانى منه الإنسان العربى.

أما الجانب الآخر فيتمثل فى النظر فيما خلقته السياسات الحكومية العربية التى تصورت إمكانية التغلب على مشكلة التخلف العلمى والتكنولوجى عن طريق استيرادها من الغرب عبر قناتين؛ أولاهما اللجوء إلى الإستشارات العلمية الغربية للمساعدة فى إقامة المشروعات الإنمائية زراعية كانت أم صناعية، وثانيهما ارسال طلابها من المتفوقين فى بعثات خارجية للجامعات الغربية.

فماذا كانت نتيجة هذه السياسات؟

لقد كان أمل الحكومات العربية أن تحقق من خلالها تقدما تكنولوجيا سريعا على أساس أن هاتين القناتين سيولدان إحتكاكا مباشرا بين العلميين الغربيين والعلميين العرب، ومن شأن هذا الإحتكاك أن يكسب العلماء العرب الخبرة اللازمة لتحقيق التقدم المنشود. لكن الحقيقة أن الرياح أتت بما لا تشتهى السفن، حيث أدت هذه السياسة - رغم ضرورتها الموضوعية - وبعد مرور عدة عقود على إتباعها إلى تكريس التخلف وترسيخ أسبابه فى البيئة المحلية العربية!

ففيما يتعلق باستقدام الخبراء والشركات الأجنبية لتقديم الإستشارات والقيام ببعض المشروعات لصالح المؤسسات العربية حكومية كانت أو تابعة للقطاع الخاص، فقد أدى ذلك إلى هدر الكثير من الأموال العربية التى كان يمكن استثمارها بطريقة أفضل، فقد قدرت دراسة حديثة حجم الخدمات الإستشارية التى قدمتها المكاتب والشركات الأجنبية فى الدول العربية

بحوالى ٣٣ مليار دولار أمريكى فى عام واحد هو عام ١٩٧٩م. وأشارت نفس الدراسة إلى أن المنطقة العربية تمثل أهم سوق أجنبية للمكاتب الإستشارية فى الولايات المتحدة الأمريكية إذ تشمل ٣٥ بالمائة من صادرات الخدمات الإستشارية فى مجال الإنشاءات وأعمال الهندسية المدنية، كما تحتل المنطقة العربية مرتبة متقدمة بالنسبة للخدمات الإستشارية اليابانية حيث توجه إليها نحو ثلث الصادرات اليابانية من الخدمات الإستشارية الهندسية.

وبالطبع فتلك البيانات تمثل نموذجا لبعض القطاعات التى تستجلب لها الإستشارات الأجنبية. وقد نقدر فداحة الأمر وضخامة الأموال التى تنفق على تلك الإستشارات إذا ما عرفنا أن حجمها يزداد عاما بعد عام نتيجة للإعتماد المتزايد عليها من قبل كل الدول العربية خاصة الغنية منها فى معظم قطاعات الإنتاج والنقل والمواصلات، بل فى المدارس والجامعات.

وفى هذا الصدد أجدنى مدفوعا إلى القول بأن هدر الأموال العربية فى جلب هذه الإستشارات غالبا مالا تؤدى المطلوب منها تماما، فالمقاييس التى تبنى عليها هذه الإستشارات إنما هى معايير لا تصلح إلا للتطبيق على البلدان التى أنجبتها!

إن ما أقوله هنا ليس غريبا - وان بدا كذلك لأول وهلة - فتجارب الأمم الأخرى قد أثبتت عدم جدوى الإعتماد المتزايد على مثل هذه الإستشارات الأجنبية، ولنا فى التجربة اليابانية خير مثال؛ فاستراتيجية البحث العلمى والتكنولوجى اليابانية كما يروى ذلك اثنان من خبرائها تقوم على التقليل من الإعتماد على التكنولوجيين الأجانب نظرا لأنهم "غالبا ما ينظرون إلىالتكنولوجيا المتاحة لهم على أنها الأكثر تفوقا وبناءً على ذلك فإنهم يحضرونها فى صفقات إجمالية إلى بلدان تختلف إختلافا كبيرا عن بلدانهم

دون إخضاعها للتعديلات الضرورية مما يؤدى إلى أن تفشل هناك فى أداء مهمتها بنجاح إذ أن لكل بلد أو موقع أوضاعا جغرافية ومناخية وموارد وأسعارا نسبية مختلفة... الخ.

والحقيقة أن نظرة واحدة إلى المدن العربية الحديثة التى بنيت بإستشارات أجنبية توضح ما أعنيه تماما وما أشار إليه خبراء اليابان فيما سبق، إذ سنجد فى قلب الصحراء أبنية زجاجية وعمارات شاهقة، وأنماط أثاثات لا تتلاءم مطلقا مع البيئة الصحراوية، ولا تتلاءم مع طبيعة سكانها ورغباتهم ومتطلباتهم.

إن إنعدام التناسق الجمالى فى هذه الأبنية وغياب الطابع المحلى فيها، فضلا عن عدم ملائمتها للبيئة وظروف الطقس كلها مسائل لابد أن تلفت إنتباه المختصين لأن استمرارها يعنى فقدان الهوية المعمارية العربية الإسلامية الأصيلة.

إن ذلك مجرد جانب واحد من جوانب كثيرة يجب أن تثير انتباه أنصار استمرار استيراد التكنولوجيا الغربية وتقليدها عبر استيراد مستشاريها دون مراعاة لسلبيات هذا الإتجاه التى أهمها ضياع الأموال وفقدان الهوية!

إن الأجدر بنا فى هذا المجال أن نخصص الجزء الأكبر من الأموال التى تنفق على هذه الإستشارات الأجنبية للإنفاق على المؤسسات العلمية ومراكز البحث العلمى العربية لتتمكن من تطوير ذاتها وتحديث قدراتها لخدمة الإقتصاد العربى مما سيؤدى شيئا فشيئا إلى تقليص الإعتماد على الشركات والمستشارين الأجانب فى كل المجالات، ثم إلى التخلى عنها نهائيا.

أما فيما يتعلق بمسألة البعثات الخارجية فإننى أعتقد أنه قد آن أوان تقييم نتائجها بموضوعية، إذ أنه على الرغم من أهميتها فى الوقت الحالى

خاصة أن معظم الدول العربية لا تزال تعانى من النقص الشديد فى الخبرات العلمية القادرة على العطاء العلمى والتكنولوجى، إلا أنها ذات جوانب سلبية عديدة ينبغى النظر إليها بعين الإعتبار ودراستها دراسة متأنية.

ومن هذه الجوانب ما يرتبط بما قلناه فيما سبق، فعدم الإهتمام بتوفير وسائل البحث العلمى من الأجهزة والمعدات المتطورة، والخدمات المكتبية والكوادر الفنية المساعدة.. الخ، يؤدى إلى هجرة أعداد كبيرة من العلماء العرب الذين نرسلهم إلى الخارج ليتعلموا ولينقلوا إلينا ما تعلموه، فإذا بهم يستقرون فى الخارج ويعملون بالدول والمراكز البحثية التى تعلموا فيها وذلك لإحساسهم بأن ما تعلموه لن يجدوا السبيل إلى تطبيقه والإستفادة منه فى بلدانهم، فضلا عن الإهمال وعدم التقدير الذى يتوقعون أنهم سيلاقونه إذا عادوا إلى أوطانهم!

ويكفى أن أشير هنا ـ حتى ندرك مدى ما نخسره من كفاءات علمية مدربة وواعدة نتيجة لذلك ـ إلى "أنه منذ بداية الستينات وحتى منتصف السبعينات فقدت البلدان النامية قرابة الأربعمائة ألف متخصص رحلوا إلى الدول الصناعية الكبرى (الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا)". وهذا الرقم لا يشير إلى كل الحقيقة لأنه أغفل بعض البلدان الصناعية التى تستقطب عددا كبيرا من هؤلاء العلماء المهاجرين مثل استراليا وفرنسا. وقد أشار تقرير صدر عن مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية إلى أن العقول المهاجرة من دول العالم الثالث إلى البلدان الثلاثة الكبرى المستفيدة من هجرة هذه العقول ـ أمريكا وكندا وبريطانيا ـ فى الفترة بين عامى ٧١/١٩٩٢م تمثل خسارة للدول النامية تساوى إثنين وأربعين مليارا من الدولارات.

وبالطبع فإن فقدان البلدان النامية لهؤلاء العلماء المهاجرين وخبراتهم العلمية يؤدى فى النهاية إلى زيادة الفجوة التى تفصل هذه البلدان عن الدول الصناعية الكبرى اتساعا وعمقا، وبالتالى تؤدى إلى زيادة تخلفها وتعوق مجالات التنمية فيها. كما أن أخطر ما فى هذا الأمر أنه يؤثر بالسلب على العلماء المقيمين فى أوطانهم ويزعزع معنوياتهم، ولا شك أن أكثر ما يؤثر فى نفسية العالم العربى الذى قضى عمره فى خدمة وطنه بكل جدية وإخلاص وإجتهاد أن يجد أن حكومته تقدر الخبرة الأجنبية التى اكتسبها ذلك العالم الذى هاجر وترك الوطن أكثر من تقديرها له!

وكلنا يعلم أن الإنبهار لا يزال يصيبنا حينما نسمع عن نجاح عالم مصرى أو عربى فى الخارج ونرد ذلك لا إلى عبقرية العقلية العربية وقدرتها على الإبداع إذا ما توافرت لها الإمكانيات، بل بل إلى ما تعلمه ونقله عن الغرب!! والغريب فى الأمر أننا لا نزال نقيّم هذا العالم العربى "المتفرنج" أو القادم من "بلاد الخواجات" تقييمات متضاربة؛ فمرة نقدره ونقيم خبرته وعلمه وجهده كما نقدرها للخبير الأجنبى الأمريكى أو الأوربى، ومرة ننظر إلى أصل جنسيته العربية فلا نقدره حق قدره وننظر إليه نظرة دونية! وكم من قصص نسمعها كل يوم عن علماء عرب اكتسبوا جنسيات أجنبية وجاءوا إلى بلاد عربية غنية كخبراء أجانب فواجهتهم معاملة سيئة لا لشئ إلا لأن جنسيتهم الأصلية عربية!! فهل هناك أكثر من هذا اشارة ودلالة على أننا قد أصبنا "بعقدة الخواجة" التى أصبحت أكثر أمراضنا ضراوة وعنفا.

إن فقداننا لهذه العقول العربية المهاجرة، وعدم تقديرها حينما تفكر فى العودة إلينا فى الوقت الذى تتنافس على إستمالتها واجتذابها الدول الصناعية

الكبرى، ظاهرة تستحق الدراسة المتعمقة الواعية من قبل الإقتصاديين وعلماء الإجتماع وعلماء النفس!

(٢) الأسباب الفكرية للتخلف العلمي:

إننا إذا ما أردنا أن نلخص أسباب تخلفنا العلمي والتكنولوجي بعدما حللناها في الفقرات السابقة، وأن نرصدها من زاوية أكثر عمقا من خلال التحليل الفلسفي، فعلينا أن نربط بين تلك الأسباب الجزئية السابق الإشارة إليها وبين الإطار الفكري الذي نمت فيه حينما اصطدم العرب في مطلع عصر نهضتهم الحديثة بالتقدم الغربي.

إن هذا الإطار الفكري يتمثل في موقف التلفيقيين العرب من مشكلة "الأصالة والمعاصرة"، حيث وقفوا موقفا وسطا بين الإتجاه السلفي الذي رفض الأخذ بمنجزات الحضارة التقنية الغربية بدعوى الإستقلال والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، وبين الإتجاه التقدمي أو العلماني الداعي إلى الأخذ بكل المنجزات العلمية والتكنولوجية بحجة أن دخول الحياة المعاصرة والمشاركة في العصر لا تكون إلا من باب العلم والتكنولوجيا الغربيين، وكان الموقف الثالث المترتب على هذين الموقفين "المتطرفين" هو موقف هؤلاء التلفيقيين الذين حاولوا الجمع بين الموقفين السابقين على أساس أنه يمكن الحفاظ على هويتنا واستقلالنا الحضاري والفكري وفي نفس الوقت الأخذ بكل منتجات العلم والتكنولوجيا المعاصرين، أي أنهم جمعوا بين الموقفين المتطرفين ـ من وجهة نظرهم ـ كما يجمع المرء بين واحد وواحد فيكون الناتج رقما جديدا هو الإثنين! فهل أحدث هذا الجمع بين الموقفين "المتطرفين" النتيجة المرجوة؟! بمعنى هل استطعنا ـ بعد ما انتصر هذا الرأي

التلفيقى فى معظم البلدان العربية أن نعبر هوة التناقض المزعوم بين "الأصالة" و "المعاصرة"؟ وبعبارة أخرى هل نجحنا فى تجاوز العداء المزعوم بين دعاة السلفية ودعاة المعاصرة؟ وهل نجحنا فى تحويل تقدم "الآخر" أى الغرب إلى تقدم للأنا أى تقدم للعرب؟!

إن الحقيقة الواضحة للعيان أن هذا الصراع بين تلك المواقف الثلاثة السابقة فى الفكر العربى المعاصر وما نجم عنه من سيادة للموقف الثالث وهو الموقف التوفيقى نتيجة الترويج له بحجة أنه الموقف الوسط والإسلام دين الوسط، وأنه الحل الضرورى لمواجهة التقدم الغربى بالأخذ عنه دون أن نفقد ذاتنا وأصالتنا، الحقيقة أن هذا الصراع الذى إنتهى إلى انتصار الموقف التوفيقى قد خلق اضطرابا قويا فى العقلية العربية، فبدلا من أن تحل المشكلة ونتقدم عن طريق تجاوز الصراع بين الانغلاق بقصد الحفاظ على الهوية وبين التغريب والإستلاب والتبعية المطلقة، تعمقت المشكلة أكثر وأكثر، حيث أن ما حدث نتيجة سيادة هذا الموقف التوفيقى التلفيقى هو أن العرب اقتصر دورهم ليدخلوا عصر العلم والتكنولوجيا علىاستيرادهما دون أن يحرصوا على المشاركة فى إنتاجهما، ومن ثم فقد أدت هذه "التكنولوجيا المتطورة التى استجلبت من الغرب إلى مزيد من الإضطراب فى الذهنية العربية العامة وخصوصا فى أوساط الفئات الوسطى. أما هذا الإضطراب فقد تجلى بنشوء نمط جديد من الشخصية الإنسانية تتحدد ملامحه الأساسية فى أنه هجين و "الهجانة" هنا تقوم على غياب وحدة الشخصية المعنية أى على العجز عن امتلاك تلك التكنولوجيا بعمق وعن وضعها فى سياق اجتماعى وسيكولوجى متماسك".

إن الشخصية العربية المعاصرة التى تعانى من هذا الإضطراب تفسخت ما بين الإنبهار بإقتناء هذه الأدوات والأجهزة التكنولوجية المتطورة، وبين عدم قدرتها على امتلاكها واستخدامها الإستخدام الأمثل الذى يعنى معرفة كوامنها وكيفية التعامل معها بإقتدار وتمكن. إن هذا التفسخ إنما يرجع فى الواقع إلى أن استيراد هذه التكنولوجيا قد تم بعيدا عما كان ينبغى أن يوازيه على الصعيد الإجتماعى والسياسى والتنظيمى والنفسى من تقدم يمكن هؤلاء الأفراد من امتلاك ناصية هذه الأجهزة التكنولوجية المتقدمة.

إن تحول المجتمعات العربية إلى مجتمعات استهلاكية مستوردة قد أدى إلى خلل واضطراب عميق فى الشخصية الفردية للإنسان العربى وكذلك فى الشخصية العامة لتلك المجتمعات، إنه اضطراب يلخصه التناقض بين الإعجاب الشديد بهذه المنتجات والأجهزة التى يقتنيها الفرد دون معرفة الأسرار التفصيلية لإنتاجها وتشغيلها وكيفية صيانتها، وبين الرغبة الملحة فى ضرورة ادراك كوامن هذه الثورة التكنولوجية المعاصرة واللحاق بها رغم العجز الذى يواجهه المرء حينما يحاول ذلك فى ظل الإمكانيات المحدودة، وعدم سماح الدول المنتجة للآخرين بإمتلاك أسرار الإنتاج المتفوق لهذه المنتجات التكنولوجية المتطورة.

إن هذا الإضطراب على المستوى الشخصى وعلى المستوى العام يعبر عنه د. محى الدين صابر وهو أحد المتخصصين العرب فى هذا الموضوع حينما يتحدث عن ما يسمى لدى البعض بضرورة الدخول فى عملية اللحاق بالركب الحضارى فيقول: "إن هذا الأمر غير وارد على اطلاقه لأنه ليس من الممكن أن ينتظرنا القوم حتى نلحق بهم ليسيروا معنا. ولأن التقدم يخلق التقدم وهو يسير بوتيرة متسارعة فسيظل التقدم أكثر سرعة وأوسع خطى

من السرعة التى يمكن أن يحققها الساعون للمجد ولو جدوا فإن بين القوم المتقدمين وبين الشعوب النامية قرنين من الفوارق الحضارية، وهذان القرنان بالمقاييس المعاصرة هما قرون وقرون. وقد يقال أننا سوف نبدأ من حيث انتهوا ولذلك فإننا لن نبدأ من الصفر، وسوف نفيد من التجارب القائمة وهذا صحيح. ولكن هذه البداية مهما كانت من الصفر أو من النهاية فإن لها شروطا موضوعية وقدرة ذاتية لابد من استتباتها وامتلاكها. نحن نستطيع أن نمتلك جسد التقدم، نشتريه بالمال، ولكننا لا نملك روحه، لا نستطيع أن ننتجه وأن نكرره وعلينا أن نشتريه فى كل مرة، فنشترى أحدث السيارات ونغيرها كل عام وندفع ثمنها. ولكننا لا نستطيع أن نصنع واحدة منها مهما كان مستواها وهكذا".

لقد عبرت هذه الكلمات البسيطة المعنى، عميقة المغزى عن مقدار ما يعانيه الإنسان العربى من قلق فكرى واضطراب نفسى ومعاناة ازاء استيراد التكنولوجيا المعاصرة وعدم قدرته على متابعتها وامتلاكها!

واذا ما تركنا التنظير الفكرى وانتقلنا إلى استكشاف واقع العلوم والتكنولوجيا فى الوطن العربى من خلال المسح التجريبى والدراسة العلمية الموضوعية لوجدنا أن نتائج الدراسات التجريبية الموضوعية تؤكد نفس ما ذهب إليه المنظرون. وهذا ما أظهره خلاصة التقرير العام الذى أعدته اللجنة التى شكلها المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لوضع استراتيجية لتطوير العلوم والتقانه فى الوطن العربى، حيث خلصت اللجنة فى دراستها للواقع العلمى والتكنولوجى فى الوطن العربى إلى نتائج أهمها:

"إن البلدان العربية لم تضع منذ البدء سياسات علمية وثقافية واضحة وشاملة، وأن الموارد التى تخصصها هذه البلدان لأنشطة العلوم والتقانه لا

تزال محدودة نسبيا من حيث الكم (مستوى الإنفاق) ومن حيث النوع (مستوى التأهيل والتنظيم)، وأن أنشطة العلم والتقانه العربية نشأت وتوسعت تحت ضغط الطلب الإجتماعى والمحاكاة السطحية لأنشطة العلم والتقانة فى البلدان المتقدمة ولكنها لم تتطور مع تطورات هذه الأخيرة. وأن إقامة أهم المشاريع الإنمائية تعتمد على التقانات المستوردة وتتم إلى حد كبير بمعزل عن منظومات العلوم والتقانة العربية الأمر الذى يفقد هذه الأخيرة عناصر أساسية ضرورية لتقدمها. وأن البيئة المحيطة الإقتصادية منها والإجتماعية مازالت منخفضة المستوى علميا وتقانيا واقتصاديا وبالتالى فهى غير قادرة على التفاعل الشديد مع العلوم والتقانة. كما أن ارتباط أنشطة العلم والتقانة العربية بالحاجات الإقتصادية الفعلية ولا سيما بالصناعة ضعيفا وما يزال".

والناظر فى هذه النتائج التى رصدها هذا التقرير الهام عن واقع العلوم والتكنولوجيا فى الوطن العربى يتأكد له ما سبق أن أشرنا إليه عن أن العقلية العربية المعاصرة ما تزال بعيدة عن امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيا وأنها لا تزال تكتفى بإستيرادهما، حيث أن معظم المؤسسات العربية سواء المؤسسات الخاصة أو التابعة للدول لا تزال تأبى الإستفادة مما هو موجود فعلا من خبرات تكنولوجية وعلمية فى الوطن العربى مفضلة عليه الإستعانة بالخبرات الأجنبية مما يقلل من فرص التقدم والتطور لهذه الخبرات العربية ويعدم ثقتها فى نفسها وفى إمكانية أن يستفيد منها الوطن العربى فى الحاضر وفى المستقبل!

وعلى كل حال، فإن إدراكنا للأسباب الحقيقية للتخلف العلمى والتكنولوجى الراهن، وإدراكنا لمدى ما نعيشه من تناقضات تتراوح بين

الإحساس بالإغتراب أمام المنتجات التكنولوجية الحديثة، وبين الشعور بالإحباط ازاء امكانية امتلاكها يعنى أننا نعى المشكلات الأساسية التى يلزم علينا مواجهتها. إن مواجهة هذه المشكلات لن يكون إلا بالإصرار على امتلاك وتوفير كل الشروط الموضوعية اللازمة لهذه المواجهة سواء كانت فكرية أو إقتصادية أو سياسية أو إجتماعية فى نفس الوقت.

وقد يتعجب البعض من مزجنا الآن بين الشروط والإمكانيات الفكرية وبين الشروط والإمكانيات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية.. الخ، وليس فى الأمر ما يثير العجب، إذ أن المواجهة التى ننشدها تقتضى تضافر هذه الشروط اللازمة للتطور مجتمعة، فماذا يمكن أن يفيد توفير المناخ الفكرى الملائم لتبنى هذه القضية ـ وقد حدث هذا فعلا فى الكثير من الدراسات والمقالات والكتب فى السنوات العشرين الأخيرة ــ دون أن يكون لدى المسئولين السياسيين رغبة حقيقية فى تبنى هذه القضية؟! وماذا يجدى تبنى المسئولون السياسيون لهذه القضية إذا لم تتوافر لهم الإمكانيات المادية (أقصد الأموال) اللازمة لتوفير الرعاية الكاملة المتكاملة للمشروعات البحثية والعلماء القائمين عليها فضلا عن تقديم الضمانات للمؤسسات التى تقوم بالمشروعات الإنمائية التى تتطلب خبرات تكنولوجية ويلزم أن تستعين بهذه الخبرات المحلية؟!

لابد إذن من المواجهة الشاملة لكل أسباب تخلفنا فى ميدان إنتاج العلم وتطبيقاته التكنولوجية دفعة واحدة وعلى كل المستويات وبإستراتيجية عربية واحدة موحدة. وهنا نصل إلى السؤال الهام عن كيفية هذه المواجهة لأسباب

التخلف العلمى والتكنولوجى؟ ومن ثم نكون قد اقتربنا من السؤال الأكثر أهمية وهو عن كيفية العودة إلى المشاركة الفعلية والفاعلة فى صناعة العلم والتكنولوجيا فى العصر الحاضر؟!

(د) طريق المواجهة الشاملة لأسباب التخلف العلمى والتكنولوجى:

إن ما أثير فيما سبق يؤكد لنا حقيقة هامة إذا لم ندركها فقدنا الطريق وعجزنا عن تحقيق الهدف، هدف الإمتلاك الفعلى للعلم والتكنولوجيا. وهذه الحقيقة هى: أن مسألة تبنى العلوم والتكنولوجيا بصورتهما الغربية من قبل المجتمع العربى فى العصر الحاضر دون أن تحدث تحولات فكرية واقتصادية وسياسية وإجتماعية موازية أمر يسبب الكثير من الإضطراب والإحباط للعقلية العربية ويشعرها بالعجز الدائم أمام امكانية التقدم واللحاق بالركب الحضارى المعاصر.

إن إدراكنا لهذه الحقيقة والوعى بها يعنى – إذا ما رافق هذا الوعى الرغبة الصادقة فى الفعل والقدرة على التنفيذ – إمكانية التغلب على كافة المشكلات التى عبرت عنها وكذلك المشكلات المترتبة عليها. ولكن كيف تتوافر لدينا إمكانية التغلب على تلك المشكلات؟!

أولا: إن هذه الإمكانية تتولد عبر مقولة يطرحها د. طيب تيرينى مؤداها "ضرورة تسييس عملية تبنى إدخال التكنولوجيا إلى المجتمع العربى". وهذه المقولة تعنى ضرورة وضع التكنولوجيا فى سياق الإحتياجات الداخلية للمجتمع العربى بحيث تنبثق هذه التكنولوجيا وتعبر عن قوانين تطور هذا المجتمع بحيث "يقوده الموقف إلى إحداث تطابق نسبى بين البنى الإجتماعية الإقتصادية والسياسية من طرف وما يترتب عليها من وضعيات فكرية وأخلاقية وعلمية وسلوكية من طرف آخر".

إن ما تطرحه هذه المقولة هو ببساطة ضرورة ألا تنفصل عملية إدخال التكنولوجيا إلى العالم العربى عن السياسة التى تتبناها البلدان العربية بمعنى أن تتوحد سياسات الدولة العربية ازاء هذه القضية بشرط أن تكون هذه السياسة متكاملة أى تتكامل فيها العناصر المشار إليها أنفا، من تمهيد الطريق لنقل هذه التكنولوجيا لدى الإنسان العربى العادى بتثقيفه وتأهيله لتقبلها والتعامل معها بكشل طبيعى، إلى توفير كافة الإمكانات المطلوبة للعلماء المتخصصين حتى تنمو القدرة الذاتية للعالم العربى فلا يتوقف إبداعه عند حد فهم التكنولوجيا الغربية واستيعابها بل يتجاوز ذلك إلى المنافسة والتفوق من واقع ادراكه لمشكلات بيئته التى تتطلب تكنولوجيا من نوع معين، وتلبيته احتياجات هذه البيئة بحلول جديدة تتوافق معها.

ثانيا: ومن جانب آخر فإن ما ينبغى التأكيد عليه هو أن التكنولوجيا فى أى مجتمع لا تنفصل عن الدراسات العلمية النظرية القائمة فيه وعن القدرات التنبؤية والإبداعية التى يمتلكها علماؤه. ومن ثم فإن من الخطأ أن نتصور أن نجاحنا فى استنبات التكنولوجيا المعاصرة وامتلاكها بالمعنى العميق الذى أشرنا إليه فيما سبق يعنى أننا حققنا التقدم المنشود!، فالتقدم المنشود ينبغى أن يقوم على تطوير العلم النظرى نفسه وتشجيع المتخصصين فيه وتوفير كافة الموارد والإمكانيات المادية والمعملية وكافة الأجهزة التى تحقق لهم الإستقرار والإبداع ومواصلة الكشوف النظرية، ويأتى بعد ذلك الإهتمام بمجالات تطبيق هذه البحوث النظرية لهؤلاء العلماء سواء قاموا هم بتطبيقها أو قام غيرهم بذلك.

إن أكبر خطأ نرتكبه فى عالمنا العربى المعاصر هو أن نركز على دراسة التكنولوجيا وتطبيقاتها ونواتجها دون أن يتواكب مع ذلك أو يسبقه

التركيز على التقدم العلمي على المستوى النظرى. وأعتقد أن سببا رئيسيا من أسباب تخلفنا عن الركب الحضارى فى الميدان التكنولوجى هو أننا نكتفى فى معظم الأحيان بإستيراد التكنولوجيا ونحاول استيعاب تطبيقاتها المختلفة دون الإهتمام بمعرفة ما وراء هذه التكنولوجيا! وبالطبع فإن غياب المعرفة بالنظرية العلمية يجعل من الصعب جدا على أى دارس أو باحث أو ممارس أن يفهم تطبيقاتها ونواتجها التكنولوجية بصورة جيدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن انتشار ظاهرة تأسيس المعاهد التكنولوجية أو ما يسمى أحيانا بمعاهد التقنية العليا (والتقنية هى الكلمة العربية المقابلة للتكنولوجيا) والإهتمام بها على حساب الكليات العلمية التقليدية والأكاديميات البحثية المتخصصة يعد مؤشرا إلى أننا نسير فى الإتجاه الخطأ، وأعتقد أن تطوير الكليات العلمية ومراكز البحث العلمى المعنية قد يكون أكثر فائدة وأعظم تأثيرا على المدى البعيد، إذ ما فائدة أن نربى فنى ماهر قادر على استخدام جهاز الحاسب الآلى دون أن يعرف أى شئ عن النظرية التى بنى على أساسها أو عن كيفية تركيب هذا الجهاز وكيفية اصلاحه! وما فائدة أن نربى فنى ماهر فى ميكانيا السيارات أو الطائرات دون أن يكون لدينا من يعرف النظريات العلمية التى بنيت على أساسها هذه المخترعات!

إن الفنيين والتقنيين لهم أهميتهم ولا أحد يشكك فى ذلك، لكن هذه الأهمية لا ينبغى أن تطغى على تكوين الكادر العلمى المؤهل تأهيلا علميا نظريا كافيا بحيث يستطيع هذا الكادر أن يطور هذه المخترعات ويحسن من آدائها فضلا عن استطاعته إكتشاف مثيلاتها والمزيد منها وقت الضرورة وفى مراحل لاحقة إذا توافرت له الإمكانيات البحثية والمادية الضرورية لذلك.

ولعل من المناسب هنا أن نعرف التمييز الدقيق بين العلم والتكنولوجيا والعلاقة بينهما قديما وحديثا حتى تتضح أمامنا الصورة كاملة.

إن أبسط ما ينبغى أن نعرفه فى هذا المجال هو "أن العلم معرفة نظرية، والتكنولوجيا ما هى إلا تطبيق لهذه المعرفة النظرية فى مجال العمل البشرى". وأن التكنولوجيا ليست اكتشافا حديثا كما يظن البعض بل إنها باعتبارها تمثل المهارة التقنية للإنسان فى العمل اليدوى والإبتكارى العملى قديمة قدم الإنسان، إنسان الشرق القديم، لأن التكنولوجيا تعنى الإختراع المترتب على الحاجة العملية والحاجات العملية جعلت الإنسان يبتكر كل ما يساعده على حياته تحت أى ظروف بيئية يعيش فيها باستمرار "فالحاجة اذن - كما يقول المثل العربى - هى أم الاختراع". وبالتالى كانت التكنولوجيا فى الزمن القديم وإلى وقت قريب دافعة للعلم وسابقة عليه، ولكن الأمر تغير فى العصر الحالى وأصبحت التكنولوجيا فى معظم الأحيان تابعة للعلم وتالية له.

إن نقطة الإنطلاق فى التطور الإنسانى المعاصر تكمن منذ مطلع العصر الحديث فى أوربا "فى استخدام العلم للأغراض التكنولوجية بحيث لا تترك الكشوف التكنولوجية لبراعة الصانع الشخصية أو تدريبه الفعال وإنما تعتمد على نظرية عليمة مؤكدة". ولعل الأمر الذى يسبب الإضطراب الحالى فى العلاقة بين العلم والتكنولوجيا والتضارب فى ترتيب أولوية أحدهما على الآخر هو أن المسافة الزمنية بين ظهور البحث العلمى واكتشاف تطبيقاته العلمية التكنولوجية قد قلت إلى حد كبير فى عصرنا الحالى. وخلاصة ما أود أن أؤكده هنا هو أن العلم أصبح فى عصرنا الحالى هو الأساس المؤكد لكل تحول تكنولوجى وأن ما يقوم به الصانع المخترع أصبح يقوم به الآن عالم متخصص.

ومن هنا وجب أن ندرك أن العلم والتكنولوجيا الآن قد أصبحا حليفين وشهدا تداخلا واضحا زالت معه الحواجز الزمنية التى كانت تفصل بينهما حتى القرن الماضى، ومن ثم فإن علينا أن ندرك أيضا خطورة ما ينادى به البعض من أننا نحتاج للتطبيقات التكنولوجية وللماهرين فيها فقط؛ فالمهارة التكنولوجية لا تنفصل عن العلم النظرى فى عالم اليوم، كما أنهما أصبحا من اختصاص العلماء المؤهلين تأهيلا عاليا فى الكليات العلمية ذات الإمكانيات البحثية المتطورة.

ولعل من المناسب هنا كذلك أن ننبه إلى خطورة ما تروج له بعض الدوائر الدعائية الغربية والصهيونية حول امكانية التكامل بين القدرات العربية البشرية والمادية وبين العبقرية العلمية الصهيونية المدعمة بالتكنولوجيا الأمريكية المقتدمة لخلق حضارة عربية جديدة، وهى دعوة ربما يتم طرحها على مائدة المفاوضات متعددة الأطراف الجارية الأن بين العرب واسرائيل وبمشاركة العديد من دول المنطقة وبعض دول أوربا وآسيا!!

إن هذه الدعوة بما تطرحه من معادلة خطيرة سبق أن ترددت وطرحها بعض السياسيين فى الوطن العربى، وبعض المفكرين المتغربين والتلفيقيين الذين تأثروا بهذه الدعايات الغربية الصهيونية!

أما المعادلة التى تروج لها هذه الدعوة فهى:

قدرات عربية نفطية ماليه وبشرية + عبقرية يهودية صهيونية + تكنولوجيا أمريكية = حضارة عربية من طراز جديد.

إنها معادلة خطيرة يتصور البعض خطأ أنها يمكن أن تحل مشكلة العلاقة بين "التخلف العربى" و "التقدم الغربى" فى عصرنا الحالى. والواقع

أنها معادلة تكرس هذا التخلف وتحول الإنسان العربى إلى ممول أو عامل لخدمة الهيمنة الغربية التى تعد اسرائيل أداتها ورأس حربتها فى المنطقة العربية.

إن مكمن الخطأ فى الترويج لهذه المعادلة من قبل السياسيين أو المفكرين العرب هو العجز عن إدراك أن التخلف العربى مسألة لا يمكن تداركها مطلقا عن طريق الإعتماد على الغير لأن الإعتماد على الغير سواء كان على أمريكا أو على أوربا أو على حليفتهما وصنيعتهما اسرائيل سيرسخ فينا التبعية ويزيد من تخلفنا، فضلا عن أنه سيزيد من اتساع الفارق بين العلم والتكنولوجيا العربيين، وبين نظيرهما فى العالم الغربى وإسرائيل!

إن التبعية لا يمكن أن تولد تحررا، وأن استمرار الإستيراد لا يمكن أن يشجع أو يولد انتاجا مبدعا فى أى مجال من المجالات!! فما بالنا بمجال العلم والتكنولوجيا!!.

إن الطريق الذى نراه ضروريا للتخلص من التبعية الإستيرادية وبالتالى من التخلف العلمى والتكنولوجى، إنما يكون فى وضع خطة مستقلة للتطور العلمى والتكنولوجى نعتمد فيها على القدرات العربية إلى أقصى حد ممكن. ويمكن الإستفادة فى هذا المجال بخبرات بلاد استطاعت فعلا تحقيق التقدم عن طريق تطوير القدرات الذاتية واستنفار كل امكانياتها.

وأمامنا فى هذا المجال نموذجان هما: اليابان والصين؛ فلقد استطاعت اليابان - فى مجتمع كان وربما لا يزال من المجتمعات ذات الثقافة السابقة على الثقافة العلمية كمجتمعاتنا العربية - أن تكثف جهودها من أجل تحقيق هدفها فى النمو الإقتصادى السريع، فاختارت أن تسخر العلم الصناعى والتكنولوجيا فى مجال الصناعات الإلكترونية التى تكمن فيها أوفر فرص

النجاح فى ظل ظروف اليابان المحلية السائدة وهى كثافة السكان وقلة الموارد.

أما النموذج الصينى فقد أزال الجوانب غير العلمية القديمة فى الثقافة الصينية وركز على نشر الثقافة العلمية مما جعل العلم ينمو بسرعة وأدى ذلك التركيز على خلق ثقافة علمية جماهيرية إعتمد فيه الصينيون على الذات محاولين حل المشكلات التى تخص الصين وحدها، أدى ذلك إلى خلق تكنولوجيا صينية مستقلة تركز على صنع منتجات رخيصة الثمن تتضافر فيها تقنيات إنتاج متناسقة تجمع بين التقليدى والحديث.

وبالطبع فإننا لا نهدف من وراء الدعوة إلى الإستفادة من هذين النموذجين أن نركز على محاكاة أحدهما أو محاكاة الآخر، وانما أردنا أن نؤكد على أن تحديد الهدف بدقة ومعرفة طريق تحقيق هذا الهدف بالإعتماد على الذات ودون تقليد لأحد كان وراء هذا التقدم الهائل الذى حققته اليابان وتفوقت فيه على أمريكا وعلى كل الدول الأوربية، بل وبدأت تهددها فى عقر دارها. وكذلك الحال بالنسبة للنموذج الصينى الذى ينمو ويتقدم باطراد ملحوظ ويحقق التقدم والتفوق الذى سيكفل للعملاق الصينى فى النهاية أن يخرج من "قمقمة" ويهدد الغرب.

(هـ) أسس الطريق الصحيح للإنتاج الذاتى للعلم وصناعة التكنولوجيا:

إن ما ذكرناه فى الفقرات السابقة عن ضرورة الإعتماد على الذات والتقليل من الإعتماد على الغير فى ضوء ما رأيناه من تجارب الأمم الأخرى يجعلنا نسرع الخطى فى وضع خطة عربية شاملة دقيقة تكون واضحة المعالم وقابلة للتنفيذ من كل الأقطار العربية بحيث توظف فيها كل إمكانياتها المادية والبشرية.

ومن جانبى أرى أن هذه الخطة المستقلة الشاملة لتحقيق التقدم العلمى والتكنولوجى ينبغى أن ترتكز على الأسس التالية:-

أولا: وضع استراتيجية عربية موحدة تتضافر فيها الجهود السياسية والإمكانيات الإقتصادية العربية لتحقيق أهداف محددة. وبدون هذه الإستراتيجية العربية الموحدة لن تنجح أى دولة بمفردها فى تحقيق شئ له قيمة فى هذا المجال، وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الجامعة العربية قد قامت ولا تزال تقوم بجهود هامة فى هذا الإتجاه، ويمكن تطوير هذه الجهود لوضع هذه الإستراتيجية الموجدة والإلتزام بها من كل الدول العربية.

ثانيا: فى اطار هذه الإستراتيجية الموحدة يجب إنشاء مراكز موحدة متعددة الجوانب والتخصصات للبحث العلمى، وذلك بهدف خلق كوادر علمية مدربة على أعلى مستوى فى الوطن العربى تقوم بصناعة العلم والتكنولوجيا وفق الإمكانات الذاتية العربية وبالمواد الخام المحلية وحسب الإحتياجات الحقيقية للبلدان العربية على أن يشرف على هذه المراكز ويقوم بتدريب كوادرها العلماء العرب سواء من العقول العربية المهاجرة أو من العلماء الموجودين على أرض الوطن وهم كثير وينتظرون هذه الفرصة التى تتضافر فيها كافة الجهود وتوفر لها كل الإمكانيات بفارغ الصبر.

وبالطبع فإن هذا لا يقلل من شأن مراكز البحث العلمى المنتشرة فى مختلف الدول العربية خاصة فى مصر والأردن والعراق وبلدان المغرب العربى، لكن إمكانيات هذه الدول وحدها لا تكفى، فإن كان لديها العقول العلمية الماهرة والمدربة فليس لديها الإمكانيات المادية أو المواد الخام الكافية!! وهكذا فإن التكامل العربى فى هذا المجال يقتضى كما قلنا ضرورة انشاء الكثير من المراكز البحثية العلمية المتخصصة على مستوى الوطن

العربى ككل وتكون هذه المراكز تابعة للجامعة العربية مباشرة ومدعمة بإعتمادات مالية غير محدودة وقادرة على خلق الإستقرار للعلماء العرب المحليين واستجلاب العلماء المهاجرين بالدول الأوربية وأمريكا واستراليا.

ثالثا: إنشاء المراكز المتخصصة للتعريب والترجمة العلمية فى كل فروع العلم وخاصة العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية. وقد يقول قائل: لماذا التركيز على تعريب العلوم الطبيعية والرياضية دون العلوم الإنسانية؟! وله أقول: إن العلوم الإنسانية قد قطع فيها المترجمون العرب شوطا طويلا، فضلا عن أننا نحتاج من علماء الإنسانيات فى هذه المرحلة بالذات إلى جهد ابداعى ينظرون من خلاله واقعهم المعاش سواء على الصعيد الإجتماعى فى علم الإجتماع وعلوم الخدمة الإجتماعية، أو على الصعيد السياسى فى علوم السياسة، أو على الصعيد الفردى فى علم النفس أو على الصعيد الإقتصادى فى العلوم الإقتصادية والإدارية.. الخ.

إن الدراسات المتراكمة - فى مجال العلوم الإنسانية ـ فيما مضى من هذا القرن ومنذ ظهور الإهتمام بكل علم منها على حده قد أثرت عليها المترجمات وسادها التغريب إلى حد كبير، ومصداق ذلك أن معظم هذه الدراسات إنما إعتمد فى الأساس على تطبيق مناهج غربية وفلسفات غربية على واقعنا المحلى! وليس من قبيل المغالاة أن نقول أن هذه الدراسات افتقرت فى مجملها إلى معايشة الواقع الذى كان عليها أن تستلهمه لا أن تفرض عليه مقولات غربية جاهزة!!؛ فالمقولات الجاهزة حينما تطبق على واقع غير الواقع الذى نظرت لدراسته أصلا تقود الباحث بالضرورة إلى عمل استبيانات من نوع معين وذات صيغ معينة لتأتى النتائج مطابقة لتلك المقولات التى هى عبارة عن قناعات الباحث نفسه. وبالتالى فإن معظم نتائج

تلك الدراسات انما أتت معبرة عن قناعة صاحبها أكثر مما تعبر عن الواقع الذى تدرسه سواء كان واقعا إجتماعيا أو سياسيا أو إقتصادياً أو نفسيا.. الخ.

على كل حال فإن ما قلناه فى الفقرة السابقة لا يعنى أن نتوقف نهائيا عن الترجمة فى العلوم الإنسانية لأن المشروع الحضارى للإنسان العربى إنما يتطب مواجهة مع الآخر، وبالتالى يتطلب معرفة كاملة بكل نتاجه الفكرى فى مختلف المجالات. إن كل ما أدعو إليه هنا هو أن نعيد التوازن المفقود فى مسألة التعريب لأنه فى الوقت الذى نجد فيه كما هائلا من المترجمات فى العلوم الإنسانية سواء من خلال جهود الأفراد أو من خلال إصدارات الهيئات الحكومية المختلفة، نجد فى المقابل فقرا واضحا فى المترجمات العلمية!

وليس أدل على ذلك الفقر فى المترجمات العلمية أكثر من أننا لا نزال نعتمد فى التدريس فى الكليات العلمية فى كل الأقطار العربية على المؤلفات الغربية بلغاتها الأصلية، أو على مؤلفات الأساتذة العرب المكتوبة باللغة الأجنبية التى يتقنها الأستاذ سواء كانت الإنجليزية أو الفرنسية، وهذا أمر يدعو إلى الأسف الشديد!!

وبالطبع لا مجال هنا لسرد كل حجج دعاة الإبقاء على النظام الحالى فى تدريس العلوم باللغات الأجنبية، فهى فى اعتقادى حجج واهية أقل ما ترسخه فى أذهان أصحابها وفى تلاميذهم الإحساس المرير بالدونية والتبعية إن لم نقل بالتخلف، وهذا عكس ما نراه واضحا من تفوق العلماء العرب فى كل ميادين العلوم سواء خارج الوطن العربى أو داخله.

إن هذا التناقض ينبغى أن يزول، ولا مجال للإحتجاج هنا بأن اللغة العربية قاصرة عن استيعاب المصطلحات العلمية الأجنبية الجديدة والتى تستحدث باستمرار! فليس من قبيل المبالغة أن نقول ردا على هذه الحجة أن اللغة العربية أثبتت على مر العصور أنها لغة معطاءة متجددة، استطاعت فى الماضى أن تستوعب علوم اليونان والفرس والروم، وأن تصبح لغة العلم الأساسية فى العصور الوسطى الغربية. ولا تزال آلاف المصطلحات والكلمات العربية الموجودة حتى الآن فى اللغات الأوربية الحديثة شاهدة على ذلك. وبالطبع فإنها تستطيع الآن بفضل جهود أبنائها أن تستوعب العلوم المعاصرة وقد بذلت الهيئات اللغوية جهودا جبارة فى هذا المجال يمكن للعلماء العرب الإطلاع عليها والإستفادة منها، وينبغى عليهم استكمالها، وعليهم كذلك بذل المزيد من الجهد فى مجال كتابة علومهم وأبحاثهم باللغة العربية.

إن من المستغرب حقا فى هذا الصدد هو إصرار البعض من علمائنا على أن العلم مستقر فى اللغات الأوربية وخاصة اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية، بينما يتناسون أن لغات أخرى كثيرة قد استوعبت هذه العلوم وطورتها حسب مصطلحها الخاص مثل اللغة اليابانية واللغة الروسية والسويدية.. الخ. واللغة العربية ليست أقل أهمية أو أقل مرونة من هذه اللغات! إن كل أمم الأرض غنية وفقيرة، متقدمة ومتخلفة تدرس العلوم بلغاتها القومية، فكيف يتكاسل أبناء اللغة العربية عن حمل هذه الأمانة وتقديم العلم بلغتهم القومية وخاصة أنها أصبحت اليوم من اللغات العالمية الرسمية وتحتل المرتبة السادسة بين لغات العالم فى الأمم المتحدة وهيئاتها.

إن تعريب العلوم - فى اعتقادى ـ قضية من القضايا المصيرية فى موضوعنا هذا لأنه سبيلنا الوحيد إلى تملك القدرة العلمية، وهو السبيل الوحيد إلى خلق المناخ العلمى الذى يستدعى مشاركة المجتمع كله فى التقدم الحضارى المنشود، فهناك الفنيون والعمال والإداريون والمنظمون الذين يسهمون فى تكوين هذه القدرة العلمية والذين عليهم أن يستوعبوها فى لغتهم، وكذلك هناك المستهلكون الذين عليهم هم أيضا أن يفهموا وأن يستوعبوا كل ما يستخدمونه من سلع، وعقاقير طبية، وآلات حديثة متنوعة.. الخ.

وبناءا على كل ذلك تتأسس ضرورة تلك المراكز المتخصصة فى الترجمة العلمية وينبغى أن يكون الإشراف على تأسيس هذه المراكز للجامعة العربية وأن يقودها علماء اكفاء مشهود لهم بالحس اللغوى العربى السليم وبالإلمام ببعض اللغات الأجنبية، كما أنه من الواجب على الدول العربية الغنية كدول الخليج العربى أن تدعم هذه المراكز ماليا، كما يمكن أن تكون هذه الدول هى مقار هذه المراكز حتى تتيقن من الفائدة العلمية والعملية التى ستعود على أبنائها خاصة وعلى أبناء العالم العربى بشكل عام ـ ويجدر الإشارة إلى أن بعض هذه الدول الخليجية كالسعودية والكويت لها اسهاماتها الملحوظة فى هذا المجال، وان كانت هذه الإسهامات لا تزال دون المستوى المطلوب فضلا عن أنها اسهامات فردية ومتفرقة - كما ينبغى أن يشارك كل العلماء العرب فى عمل هذه المراكز من مختلف التخصصات، كما يمكن الإستفادة من العلماء العرب فى المهجر.

ولعل من الضرورى هنا أن نلاحظ أنه حتى الآن لا تزال مصادر تمويل البحث العلمى ومتعلقاته ومنها الترجمة العلمية مقتصرة على الهيئات الحكومية فى الوقت الذى غابت المؤسسات والهيئات العربية الخاصة ـ

بإستثناءات قليلة ـ عن لعب أى دور مؤثر فى هذا الصدد، وهذا أمر مستغرب فى ظل الثروات الهائلة التى تملكها المؤسسات المستقلة والآفراد فى الوطن العربى، وقد آن الأوان لتشارك هذه المؤسسات المستقلة والخاصة فى دعم البحث العلمى وتعريب العلوم خاصة وأن تلك المشاركة تدل على مدى وعى القائمين عليها وعلى مدى حرصهم على دعم النمو المتكامل للقدرة العلمية العربية، فضلا عن أن هذا الدعم سيعود بالفائدة على مشروعات هذه الهيئات وتطويرها.

رابعا: ضرورة العمل على إعادة العقول العلمية العربية المهاجرة ذات السمعة العلمية العالمية إلى وطنها الأصلى العربى. وأعرف أن كثيرين منهم يرغبون فى ذلك لكنهم يخشون البيروقراطية والروتين الحكومى العربى، وكثرة العقبات التى يمكن أن تعوق استكمال أبحاثهم وتطويرها، ومن ثم تعوق تقديم خبراتهم وخدماتهم إلى مجتمعهم! ولذلك فإن العامل الحاسم فى تحفيز هؤلاء إلى العودة إلى وطنهم هو إزالة أى معوقات أمام هذه العودة، وتوفير كافة الإمكانيات البحثية والمالية اللازمة لإستقرارهم.

إن عودة هؤلاء العلماء ضرورية لأسباب عديدة منها؛ ما يتمتعون به من خبرات علمية واسعة اكتسبوها عبر احتكاكهم المباشر بمراكز البحث العلمى المتقدمة فى الغرب، وما يمكن أن يمثلوه من قدوة للعلماء العرب الشبان من حيث خبرتهم فى الهجرة وفى البحث العلمى، كما أن عودة هذه العقول العلمية العربية المهاجرة أمر ضرورى لتحتل مراكز القيادة والصدارة فى الجامعات والمراكز البحثية العربية بدلا من اعتماد هذه الجامعات والمراكز فى كثير من البلدان العربية والإسلامية على القيادات غير العربية!

ولسنا فى حاجة هنا - بعد ما قلناه فيما سبق - إلى التنبيه إلى خطر استمرار إعتمادنا على تلك القيادات غير العربية، إذ لاشك أنها تفتقر فى معظم الأحيان إلى الإخلاص المطلوب والحماس اللازم والقدرات الضرورية فضلا عن أنهم قد يندسون أساسا لأغراض تجسسية أو سياسية بهدف تقييد عملية التقدم العملى والتقنى والتحكم فى مسارها، وتبديد الثروات العربية والإسلامية فى مشاريع براقة ليس لها من المردود الحقيقى إلا ما يتوافق مع مصلحتهم ومصالح دولهم فقط.

خامسا: ضرورة التركيز على التنشئة والتربية العلمية للشباب العربى، اذ أن إنشاء المؤسسات العلمية السابق الإشارة إليها لن يكون له قيمة كبيرة إن لم تتوافر دائما الظروف الموضوعية لإستمرار هذه المراكز، فضلا عن توافر الإقبال من الشباب العربى على التخصصات العلمية وتحفزهم للإبداع فى هذه التخصصات الصعبة، ولن يكون هذا الإقبال ممكنا إلا إذا ركزنا على التربية العلمية فى المدارس والجامعات العربية إلى جانب التركيز على التربية الدينية والأخلاقية والثقافية لهؤلاء الشباب.

إن النظام التربوى العربى ينبغى أن يتلاءم ويتوافق مع الإستراتيجية التى نسعى لإستنباتها داخل العالم العربى للتقدم العلمى والتكنولوجى، ومن ثم ينبغى التركيز على تنمية القدرات العلمية لطلاب المدارس والجامعات، ويمكننا ذلك بأكثر من صورة منها على سبيل المثال:

١- ادخال مقرر علمى اجبارى فى كل البلدان العربية على كل الطلاب يدرسونه إما فى السنة النهائية من دراستهم فى المدارس الثانوية أو فى السنة الأولى من دراستهم الجامعية. وينبغى أن يكون هذا المقرر موحدا

فى كل البلدان العربية وأن تعد مفرداته وأساليب تدريسه وتتولى الإشراف عليه جهة محايدة من الجهات العلمية التابعة للجامعة العربية.

ويهدف هذا المقرر إلى بث الروح العلمية والتفكير العلمى والمنهجى لدى الطلاب العرب وليكن تحت اسم "منطق التفكير العلمى" أو أى مسمى آخر بحيث يشتمل على التعريف بالعلم ومعناه وضرورته للفرد وللمجتمع، وكذلك يشتمل على معنى البحث العلمى وأساليبه وأدواته وأخلاقياته.

إن اكساب الشباب العربى حب البحث العلمى ومعرفة مهاراته المختلفة وكيفية استخدامها فى حياته العلمية والخاصة مسألة ضرورية وحيوية من شأنها أن توفر ولو بشكل جزئى الوعى الجماعى لدى الشباب العربى بأهمية العلم والبحث العلمى بل وأهمية الإبداع العلمى وضرورته الوطنية.

٢- وإذا أضفنا إلى ذلك الإكثار من إصدار المجلات التى تنشر الثقافة العلمية على مستوى الوطن العربى عبر طباعة أنيقة فاخرة وبلغة بسيطة وبأسعار رخيصة فى متناول كل شاب عربى، وأضفنا إلى ذلك أيضا الإكثار من بث البرامج العلمية واستضافة كبار العلماء فى ندوات إذاعية وتليفزيونية محببة لاكتمل الوعى الجماعى بأهمية العلم وبضرورة البحث العلمى لدى الشباب العربى فضلا عن شيوخ المجتمع العربى من غير المتعلمين، ولتوفرت بذلك بعض الظروف الموضوعية الضرورية المنشودة لنمو العطاء العلمى وزيادة القدرات الإبداعية العربية فى ميدان العلم.

خاتمة:

وعود إلى بدء نقول أننا استطعنا ابداع العلم فى الماضى وشاركنا فى تطوير الكثير من العلوم وفى صنع التكنولوجيا المتقدمة، ولسنا اليوم بأقل من

الأمس! والقضية الآن فى اعتقادى ليست هى: هل نستطيع الإبداع العلمى أم لا؟! ولكنها قضية: كيف يمكننا ذلك الآن؟! وذلك لأن من الثابت الآن أن بالعالم الغربى المتقدم الآلاف من العلماء العرب "ممن فرضوا بعطائهم العلمى المبدع الراقى احترامهم على العالم شرقه وغربه"، وأن بالعالم العربى فى مختلف أقطاره الآلاف من أمثال هؤلاء!

وقد تحدثنا فيما سبق من صفحات عن أسس خطة مقترحة تمكننا بالفعل من تجاوز مرحلة استيراد التكنولوجيا والإعتماد فيها على الآخرين، إلى مرحلة إبداع العلم وصنع التكنولوجيا إعتمادا على القدرات الذاتية بشرط تضافر عناصرها. وليس مستحيلا إذا مابدأنا فى تنفيذ هذه الخطة أن نتحول إلى الإبداع الذتى للعلم والتكنولوجيا سعيا وراء تحقيق نمط جديد للحياة على أرضنا العربية، نمط لا يكون صورة باهتة ممسوخة لنموذج غريب علينا وعلى بيئتنا وواقعنا.

إن تحقيق هذا النمط الجديد للحياة على الأرض العربية يتطلب توفير الجو الفكرى والمناخ السياسى الملائمين كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، وجوهر المطلوب هنا هو إتاحة الحرية الفكرية والحرية السياسية للجميع حتى تتوافر لديهم الدافعية ليتحولوا من متلقين إلى مشاركين، ومن ناقلين إلى مبدعين.

إن الإبداع الذاتى للعلم والتكنولوجيا ليس كما يظن البعض حكرا على أمة دون أخرى، كما أنه ليس حكرا على أحد من أبناء الأمة الواحدة، إذ أن مجال المشاركة فى الإبداع العلمى والتكنولوجى مجال فسيح "ويتسع لكل مستوى من مستويات الأداء الإنسانى ــ مهما بدا قدره ضئيلا ــ أن يبدع وأن يكون لإبداعه قيمة" بشرط "أن يتلقف

المجتمع هذا ويعمقه ويوصله ويستغله. إن العامل والفلاح والكاتب قادرون بحكم اتصالهم المباشر بواقع الممارسة اليومية وما فيها من معاناة أن يقدموا من ثمرات الفكر القائم على تحليل التجربة أفكارا مبدعة ذات قيمة"، ولكن إطلاق العنان لهذه الملكات الإبداعية مهما كانت ضئيلة وتسخيرها فى خدمة الجماعة لا يتأتى مطلقا فى جو القهر والوصاية وعدم المشاركة، وهذا ما جعلنا نؤكد كثيرا من قبل على ضرورة توفير المناخ السياسى الملائم للإبداع العلمى بإطلاق حريات الأفراد، وتوفير امكانيات المشاركة الفعلية أمامهم سواء كانوا من العلماء النظريين أو من الفنيين أو من العمال أو من المتلقين وعامة الشعب، فملاحم التقدم فى تاريخ البشرية ترتبط حلقاتها وتتسع لجهود الجميع حكاما ومحكومين فى مناخ من المساواة والحرية والأمان الجماعى والحس الوطنى الواعى.

أهم المصادر والمراجع
لمشكلة "العلم والتكنولوجيا"

- القرآن الكريم.

- مجموعة من المؤلفين: أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية، صدر بإشراف اليونسكو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.

- مونتجمرى وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٦م.

- أنطوان زحلان: العلم والسياسة العلمية فى الوطن العربى، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

- مجموعة من المؤلفين: استراتيجية تطوير العلوم والثقافه فى الوطن العربى، التقرير العام الذى صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩م.

- زغلول النجار: قضية التخلف العلمى والتقنى فى العالم الإسلامى المعاصرة سلسلة كتاب الأمة، قطر ١٤٠٩هـ.

- تاكشى هياشى وشوجى ايتو: استراتيجية البحث العلمى ـ أهمية التجربة اليابانية، نشر بكتاب: السياسات التكنولوجية فى الأقطار العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م.

- د. طيب تيزينى: فى السجال الفكرى الراهن، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٩م.

- د. فؤاد زكريا: التفكير العلمى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨م.

- د. أسامه أمين الخولى: العرب والعطاء العلمى ـ العلم والعطاء العلمى، مجلة "المستقبل العربى"، العدد ٧٧-٧، بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥م.

- خليل محشى: التربية المدرسية والعطاء العلمى فى البلاد العربية، مجلة "المستقبل العربى"، العدد ٧٧-٧، بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥م.

Ka Kuro Kameshige: Recent Technological Aduances in Japan, in "A. Garrett - (ed.) Penguin Technology Survey, London 1967.

فهـرس الموضوعـات

الفصل الاول

"مدخل عام"

الفصل الثانى

الفلسفة اليونانية

و "المشكلة الخلقية"

الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية

وقضية "التوفيق بين الدين والفلسفة"

الفصل الرابع

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ومشكلة "المعرفة والعلم"

الفصل الخامس

الفكر العربى المعاصر

وبعض مشكلاته

كتب أخرى للدكتور

مصطفى النشار

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة، ١٩٨٨م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو:

- صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الاولى ١٩٨٥م.
- صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
- صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الآرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
- الطبعة الثانية ١٩٩٥م، عن نفس الدار.

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٩٠م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن وكالة زوم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالإشتراك):

ـ صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر. دبى ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالإشتراك):

ـ صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى ١٩٩٥م.

(١١) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون ـ قراءة فى محاورتى "الجمهورية" و"القوانين":

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٧م.

(١٥) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول):

السابقون على السوفسطائيين

ـ تحت الطبع.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى):

السوفسطائيون وسقراط وأفلاطون

ـ تحت الطبع.

(١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث):

من أرسطو تحت ماركوس أوريليوس

ـ تحت الطبع.

(١٨) تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون:

ـ تحت الطبع.